ESSAYS OFFERED TO

G. H. LUCE

BY HIS COLLEAGUES AND FRIENDS
IN HONOUR OF HIS SEVENTY-FIFTH BIRTHDAY

EDITORS:

BA SHIN
JEAN BOISSELIER
A. B. GRISWOLD

VOLUME I

Papers on Asian History, Religion, Languages,
Literature, Music Folklore, and Anthropology

MCMLXVI

ARTIBUS ASIÆ · PUBLISHERS — ASCONA · SWITZERLAND

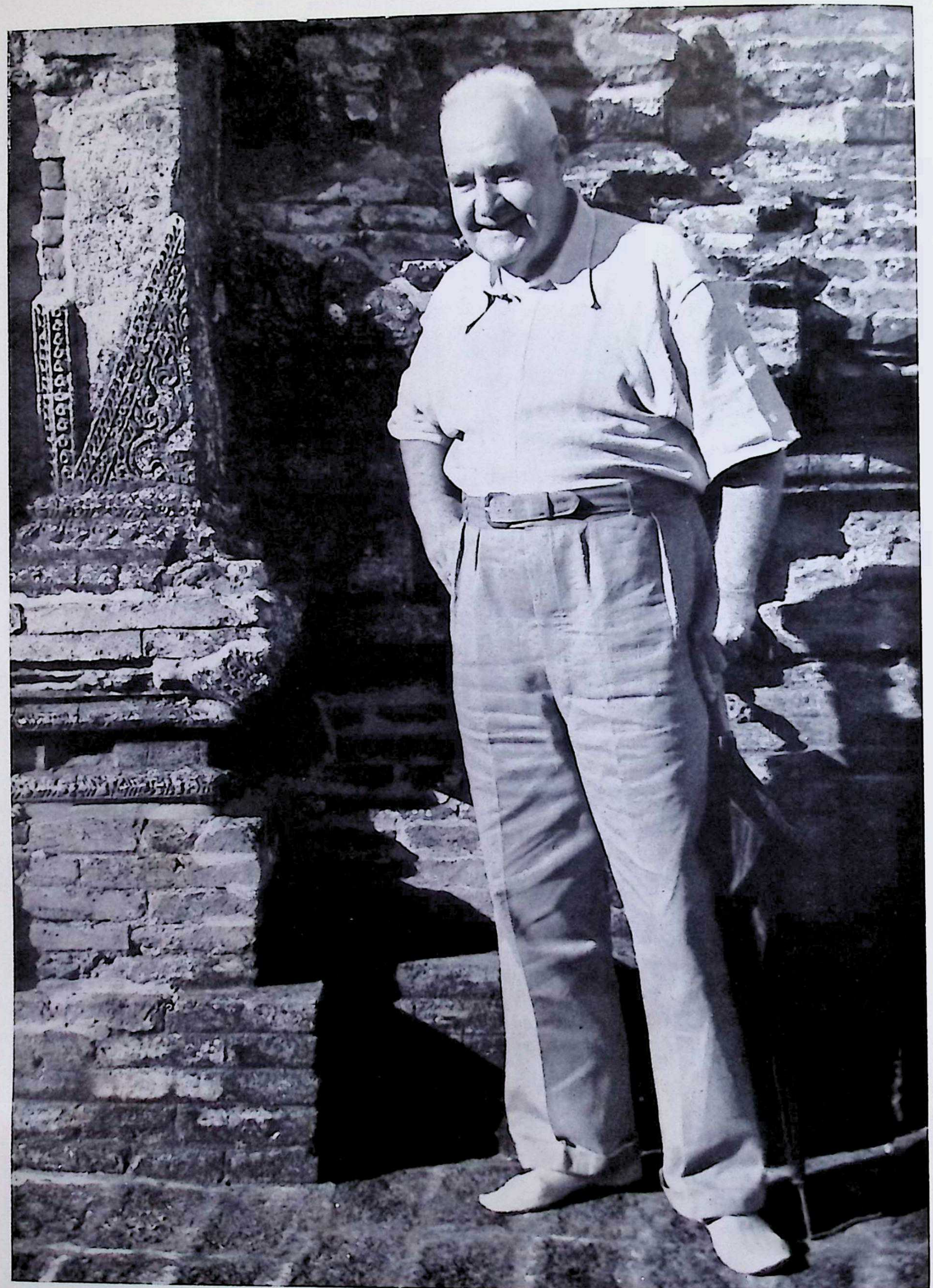
ARTIBUS ASIAE

INSTITUTE OF FINE ARTS · NEW YORK UNIVERSITY

SUPPLEMENTUM XXIII

(VOLUME I)

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL, LEIDEN



Photograph by U Tin U

Gordon H. Luce.

GORDON H. LUCE

ANNO LXXV ÆTATIS SUÆ

ESSAYS OFFERED TO

G. H. LUCE

BY HIS COLLEAGUES AND FRIENDS
IN HONOUR OF HIS SEVENTY-FIFTH BIRTHDAY

EDITORS:

BA SHIN
JEAN BOISSELIER
A. B. GRISWOLD

VOLUME I

Papers on Asian History, Religion, Languages,
Literature, Music Folklore, and Anthropology

MCMLXVI

ARTIBUS ASIÆ · PUBLISHERS — ASCONA · SWITZERLAND

CLARO CAROQUE MAGISTRO

G. H. LUCE

ANNO LXXV SUO
HAEC STUDIA DEDICARUNT
COLLEGAE DISCIPULI AMICI

A.D. MCMLXIV

... the flame by which you read
Lost tongues and give them life that is your life ...

... from a poem to Gordon Luce
by Gordon Bottomley, 1921

ပုဂံ နှင့် ဝေဠု

မြောက်ဖက်တဝန်း၊ နှင်းတောင်တန်းကို
ဖြတ်သန်းကျူးလာ၊ ခန်းတာတာ၏
မဟာတပ်ကြီး၊ အာရှမီးကို
ကိုယ်ထီးထွက်၍၊ ရင်ဆိုင်တွေ့လျက်
ချမ်းမြေ့မေတ္တာ၊ စကားသာဖြင့်
ဒိသာပြာမုက်၊ ငြိမ်းအေးမှုတ်သော်
လှိုင်မုခ်ကူကျောင်း၊ ဘုရားပေါင်းတို့
နေဟောင်းမပျက်၊ ရပ်တည်လျက်လျှင်
ပြိုးပြက်ရောင်ခြည်၊ ထွန်းလင်းကြည်သဲ့ည်
ရွှေပြည်ပုဂံ ကပ်ကျော်ခဲ့။ ။

ငါတို့ခေတ်တွင်၊ စစ်ကြီးကမ္ဘာ
လောင်ကျွမ်းလာ၍၊ ရေမှာကုန်းမှာ
ကောင်းကင်မှာ၌၊ လွတ်ရာမရှိ
မီးလျှံညိက၊ အမိကိုတာ
အဖကိုတမ်း၊ ကိုယ်စိတ်နွမ်း၍
မချမ်းကြည်နိုင်၊ လက်ချမှိုင်စဉ်
မဏ္ဍိုင်မေ့ရ၊ ခံမြို့ပြုသို့
ဝေဠုဆရာ၊ တားမြစ်ပါသော်
ပေါက္ကာရာမ၊ ဘေးမခပဲ
မြန်မာ့ဂုဏ်ရောင်၊ ထွန်းလင်းပြောင်သည်
ငါးထောင်တည်မည့် နိမိတ်တည်း။ ။

မင်းသုဝဏ်။

PAGÁN AND VELU[1]

Translated by U Khin Zaw from the Burmese of U Wun[2]

Once in ancient days
When the resistless tide
Of the Great Khan's Tartars
Spilled over the snowy ramparts
Athwart Burma's north
Threatening doom to Pagán's grace and glory[3]
Alone the menace was met
By Syaṅ Disāprāmuk
Whose honeyed words of love and peace
Turned the edge of doom
Away from the golden-rayed
Temples, stupas, arches, sikharas,
Once in ancient days.

Again in our day,
When world war for the second time
Spread over land and sea,
In air and under sea,
And we, like orphaned children,
Were helpless to protect Pagán —
Singly stood Prāmuk Velu,
A fortress like Mount Meru,
Guarding Pagán's golden-rayed
Temples, stupas, arches, sikharas[4].

This second miracle
Seemed like an earnest of the prophecy
That Buddhist Burma will survive
To the end of five thousand years[5].

[1] *Velu* is the name given to Professor Luce by the late Taung-gwin Thathanabaing, an uncle of Mrs. Luce. The Taung-gwin Thathanabaing had been one of the leading monks during the reign of the last king of Burma, King Thibaw, who awarded him high religious titles on two different occasions. In 1903 the British Government appointed him Sovereign Pontiff of the Buddhist Church, with the religious title *Visuddhasīlācāra Siripavaradhammasenāpati Mahāsaṅgharājā*.

[2] For the original Burmese version, see the opposite page.

[3] A reference to the Mongol invasion of Burma in the late 13th century.

[4] A reference to Professor Luce's successful appeal to the British Government in 1944 to avoid Pagán in their forth-coming military campaign to oust the Japanese who were then occupying the country.

[5] Refers to the old prophecy that the Buddhist religion will last until 5000 years after the Buddha's *parinibbāna* (544 B.C.).

WORKS OF MR G. H. LUCE

(a Selected Bibliography compiled by Ba Shin and A. B. Griswold)

Abbreviations:

JBRS. *Journal of the Burma Research Society*, Rangoon.
BRS 50th Ann. Pub. No. 2. *Burma Research Society Fiftieth Anniversary Publications No.* 2, Rangoon, 1960.
JSS. *Journal of the Siam Society*, Bangkok.

1916

English Poetical Translation of the "Yadus" of Let-we-thon-dara.
JBRS, VI/i, pp. 9-17.

1918

The Greater Temples of Pagan.
JBRS, VIII/iii, pp. 189-196. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, pp. 169-178.

1920

Poems. Macmillan and Co., London, 1920.
The Smaller Temples of Pagan.
JBRS, X/ii, 41-48. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 179-186.
The Shwegugyi Pagoda Inscription, Pagan. (A Pali inscription of 1141 A.D. transliterated by Pe Maung Tin and translated into English verse by G. H. Luce.)
JBRS, X/ii, 67-74. Reprinted: *BRS* 50th Ann. Pub. No. 2, 377-384.
A Dictionary of Burmese Authors, by U Ba Thein, translated into English by G. H. Luce and U Ba Kya.
JBRS, X/iii, 137-154.

1921

Chronicle of the City of Tagaung. (Translated by Pe Maung Tin with the assistance of G. H. Luce.)
JBRS, XI/i, 29-54.
Reviews of the Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1914-15, and of several issues of the JSS.
JBRS, XI/i, 57 and 61 ff.
Verse translation of San Shwe Bu's *Leik-kam-pha-ma or the Story of the Turtle.*
JBRS, XI/i, 19-28.

1922

A Cambodian (?) *Invasion of Lower Burma—a Comparison of Burmese and Talaing Chronicles.*
JBRS, XII/i, 39-45.

Reviews of various issues of Annals of the Bhandarkar Institute, Rupam, and Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society.

JBRS, XII/i, 57 ff.

1923

The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma. Translated by Pe Maung Tin and G. H. Luce. (A translation of Parts III-V of the *Hmannan Yazawin.*)

Oxford University Press, 1923. Reprinted by Rangoon University Press, 1960.

Reviews of various issues of Journal Asiatique, Journal of the Royal Asiatic Society, and The Indian Antiquary.

JBRS, XIII/ii, 151 ff.

1924

Fu-kan-tu-lu.

JBRS, XIV/ii, 88-99. Reprinted: BRS 50th Ann. Publ. No. 2, 191-9.

The Tan (97-132 *A.D.*) *and the Ngai-lao.*

JBRS, XIV/ii, 100-137. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 201-238.

Countries Neighbouring Burma.

JBRS, XIV/ii, 138-205. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 239-306.)

1925

Chinese Invasions of Burma in the 18th *Century.*

JBRS, XV/ii, 115-28.

1928

Selections from the Inscriptions of Burma, by Pe Maung Tin and G. H. Luce.

University of Rangoon Oriental Studies Publication No. 1. British Burma Press, Rangoon, 1928.

An Old Temple at Lawksawk, Southern Shan States.

JBRS, XVIII/ii, 69-70.

1931

Notes on the Peoples of Burma in the 12th-13th Century A.D. Census of India, Report for 1931 (Burma, Part I), Appendix F, pp. 296-306.

Reprinted: JBRS, XLII/ii, 52 ff., 1959.

Geography of Burma under the Pagan Dynasty.

Rangoon "Times", 16th and 25th September, 1931. Reprinted: *JBRS*, XLII/ii, 32 ff., 1959.

1932

The Names of the Pyu.

JBRS, XXII/ii, 90.

Burma's Debt to Pagan.

JBRS, XXII/ii, 120-127.

1933

Inscriptions of Burma, Portfolio I: 493-599 *B.E.* (1131-1237 *A.D.*). Collotype plates of the inscriptions, with introduction and notes by Pe Maung Tin and G. H. Luce.
University of Rangoon Oriental Studies Publication No. 2. Oxford University Press, 1933.

1934

The Irawady. An historical poem on the main highway of Burma.
University College Magazine, Rangoon, 1934.

1936

Prayers in Ancient Burma.
JBRS, XXVI/iii, 131-8.

1937

The Ancient Pyu.
JBRS, XXVII/iii, 239-53. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 307-21.

1939

Inscriptions of Burma, Portfolio II: down to 630 *B.E* (1268); *Portfolio III*: 630-662 *B.E.* (1268-1300 *A.D.*). Collotype plates of the inscriptions, with introduction and notes by Pe Maung Tin and G. H. Luce.
University of Rangoon Oriental Studies Publications Nos. 3 and 4. Oxford University Press, 1939.

Burma down to the Fall of Pagan (An Outline)—Part I. By Pe Maung Tin and G. H. Luce.
JBRS, XXIX/iii, 264-282. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 385-403.

1940

Economic Life of the Early Burman.
JBRS, XXX/i, 283-335. Reprinted: BRS 50th Ann. Pub. No. 2, 323-75.

The Earliest Dated Burmese Poem, 739 *s.* (1377 *A.D.*), by G. H. Luce and U Wun. English translation in verse of the upper half of the south face of Stone 10 in the Htupayon Inscription Shed, Sagaing (*List*, 698-a).
University College Magazine, Rangoon, 1940.

1944

Some Sanskrit Inscriptions of Arakan, by the late E. H. Johnston, prepared for publication by G. H. Luce.
Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London, XI/ii, 357-85.

1948

A Century of Progress in Burmese History and Archaeology.
JBRS, XXXII/i, 79-94.

1950

Rə-oe Rak Tsən Markɔs. The Gospel of St Mark translated into Riang by Saya Khan Pang assisted by G. H. Luce.
Rangoon (British and Foreign Bible Society), 1950.

Draft Scheme for the Burma Museum.
JBRS, XXXIII/ii, 99-130.

1953

Mons of the Pagan Dynasty. JBRS, XXXVI/i, 1-19.

1956

Inscriptions of Burma, Portfolio IV: down to 702 B.E. (1340 A.D.); Portfolio V: 703-726 B.E. (1341-1364 A.D.). Collotype plates of the inscriptions, with introduction and notes by Pe Maung Tin and G. H. Luce. University of Rangoon Oriental Studies Publications Nos. 5 and 6. Oxford University Press, 1956.

The 550 Jātakas in Old Burma.
Artibus Asiae, XIX, 3/4, 291-307.

1957

Three articles in *Mran mā cway cuṁ kyam*: (Encyclopaedia Birmanica). *Queen Saw, Miphurā*: *Co*: (Vol. III). *Co and Coau*: (Vol. III). *Syaṅ Disāprāmuk*: (Vol. V).

1958

Burmese Nursery Songs for Maung Khway, by U Wun. With English translations by G. H. Luce and others. Rangoon, 1958.

The Early Syām in Burma's History.
JSS, XLVI/ii, 123-213.

1959

The Early Syām in Burma's History: a Supplement.
JSS, XLVII/i, 59-101.

Introduction to the Comparative Study of Karen Languages.
JBRS, XLII/i, 1-18.

Chin Hills—Linguistic Tour (Dec. 1954)—University Project.
JBRS, XLII/i, 19-31.

Old Kyauksè and the Coming of the Burmans.
JBRS, XLII/i, 75-109.

Supplementary Note on Kyanzittha's Possible Connection with Kyauksè.
JBRS, XLII/i, 110-2.

1960

Inscriptions of Burma, edited and translated by Pe Maung Tin and G. H. Luce (Portfolio I, Plates 1 and 2). (For reference, *vide supra, sub anno* 1933.)
Bulletin of the Burma Historical Commission, I/i, 1-28.

Inscriptions of Burma, edited and translated by Pe Maung Tin and G. H. Luce (Portfolio I, Plates 3-5).
Bulletin of the Burma Historical Commission, I/ii, 231-255.

1961

Pagan Myinkaba Kubyauk-gyi Temple of Rājakumār (1113 A.D.) and the Old Mon Writings on its Walls, by G. H. Luce and Bohmu Ba Shin.
Bulletin of the Burma Historical Commission, II.

A Chieng Mai Mahāthera Visits Pagán (1393 *A.D.*), by G. H. Luce and Ba Shin.
Artibus Asiae, XXIV, 3/4, 330-336.

The Ballad of Aniruddha. Historical ballad for young people, based on the history of the early Pagán period.
"The Nation", Rangoon, 1961.

1962

Chief Kings of Pagan [with regnal dates and variant names], *Compiled by Dr. G. H. Luce from original inscriptions*. Appendix A in *Lokahteikpan, Early Burmese Culture in a Pagan Temple* by Ba Shin, Rangoon, 1962, p. 153.

Further Note on the Trees of the 28 Buddhas in Old Mon, ibid., Appendix B, 155-7.

Unpublished:

Chinese Books on Burmese History. (A Lecture.)

Common Form in Chin Languages. (Article.)

Addresses on various aspects of Mon history and culture. (Papers read at three annual conferences of the Mon Affairs Council of the Union of Burma, Rangoon, 1954-6.)

The Tipiṭaka in Old Burma with Special Reference to the Jātaka Titles. (Paper read at a meeting of Buddhist scholars of the International University of Advanced Buddhistic Studies, Rangoon.)

Note on the 550/547 Jātakas in Old Burma. (A supplement to *The 550 Jātakas in Old Burma*, 1956.)

The Coming of the Burmans, 2000 *B.C.-A.D.* 900; *Pagan Dynasty I, A.D.* 900-1174; *Pagan Dynasty II, A.D.* 1174-1301. (Three papers read at the Annual Conference of Defence Services of the Union of Burma, Mingaladon, September, 1956.)

Foreign Relations of King Aniruddha. (Paper read at the Asian History Conference, Azad Bhavan, New Delhi, 1961.)

In the Press:

1965

Danaw, a Dying Austroasiatic Language. LINGUA (North Holland Publishing Co.), 1965.

Rice and Religion.
JSS, 1965.

Dvāravatī and Old Burma.
JSS, 1965.

In Preparation:

Old Burma: the Early Pagán Period.

Vocabularies:

Vocabularies recorded by Mr G. H. Luce personally—many of them still unpublished—include the following languages or dialects:

Austro-Asiatic

Riang (*rə̆yaŋ*): 2 dialects (Black Riang and White-Striped Riang)
Palaung: Rumai of Pan-ku (Kodaung Tract)
Wa: of Tung Va (Lan-tsang *hsien*)
Danaw (*t·ănɔʔ*), south of Aungban, Southern Shan States
Car Nicobarese

Miscellaneous

Măru-tsʻa (Mro), east of Maung Daw, North-east Arakan

Tibeto-Burman

Sak (*Thet*) *group*: Kădu and Ganan (Katha District);
Sak of Bawtala (North-east Arakan)

Chin group: Awa Kʻŭmi, Ahraing Kʻŭmi (North Arakan), Lushai, Xôŋsai, Tʻado, Vwité, Zo, Sizaŋ, Tedim, Ngorn, Zanniét, Hwalŋo, Făhlam, Zahau, Kʻualsi:m, Haka, Wɔmătu, Tăʔɔa, Mătupi, Zotung, Lɔfʻˇ ʌ̽, Mə̆ʀa, Lai-len-pi, and Asho (Saingbaung of Sandoway)

Karen group: Pwo (Tenassarim and Delta), Sgaw, Păku, West Bwè, Gèba, Kăya, Pă-o

Burma group: Burmese, Maru, Atsi, Lashi, Hpun, Lisu, Danu, Taung-yo

PHYA ANUMAN RAJADHON

LUCK-MEASUREMENT IN THAILAND

Some sixty or more years ago a man, especially one of the country folk in Thailand, would usually carry his lucky bamboo cane when going out of his village. If he did not carry one with him he might unintentionally provoke the indignation of the man of another village he was passing by. He must be a challenger, so the villagers presumed, to come defiantly bare-handed in their domain. In many cases there might be a challenge to a fight to test the prowess of the would-be darer. In the old days every village had its own champions to cope with such audacious persons. They were called in Thai *nak-leng*, a word of Cambodian origin. The chief of a "nak-leng" group was called *nakleng toe* which means a big boss, and he had a number of wives, while the ordinary villagers were mostly monogamous.

The word "nakleng" has many meanings in current use, both in good and bad senses. One of its meanings is a generous or sportsman-like person, while the chief boss or "nakleng-toe". now has only a degenerated sense, a chief gangster. The meanings reflect the idea of "nakleng" of the old days and its development.

There is a superstitious belief among "naklengs" that a bamboo cane has a certain inherent characteristic which gives good or bad luck to a person who wields it. There is a method of ascertaining such luck by a certain kind of measurement called *chalok* in Thai, which may be rendered in English as "luck-measurement". The bamboo utilized as a cane is from the main stem of a kind of dwarf bamboo, and of a good size and thickness to be used handily as an instrument of combat among the "naklengs". In fighting, the combatant tries to knock the head of his opponent; "a blow on the head" is therefore a common expression in Thai for an assault.

In every bamboo joint there is a knob, or eye as we call it. Now count the number of knobs of the cane beginning with the first one at the head or the thicker end of the cane and mutter a formula with the words "ku ti müng" which means "I beat you", followed at the next knob with the word "müng ti ku" which means "you beat me". Repeat the formula "I beat you" and "you beat me" in succession until reaching the last knob at the end of the tapering cane. If the last knob coincides with "I beat you" the cane is, of course, a lucky one; if, on the other hand it coincides with "you beat me" the cane is an unlucky one. It has to be discarded, or else the joint with the unlucky knob is cut off before the cane can be used favourably.

Note the Thai words *ku* which means "I" or "me", and *müng* which means "you"; these two words cannot be used in everyday speaking. In the Thai language there are different sets of personal pronouns to be used depending on the social scale of rank or estimation of the speaker in relation to that of the person addressed. In this instance the speaker is addressing

an imaginary foe in a disparaging manner, for which the words "ku" and "müng" are appropriate.

If a walking stick is made from a stem of rattan palm or from hard wood of certain kinds, a *chalok* or "lucky measurement" is required in the same manner as the bamboo cane, but with different wording of the formula. The wording comes in succession like this:

(1) *Süa wey* meaning "Hey Tiger".

(2) *Chakhay waa* meaning "Ha Crocodile".

(3) *Yak yaek kheo* meaning "An ogre or ogress shows his or her fangs".

(4) *Kheo fan* meaning "grinding teeth".

Now hold the top-end of the walking stick with one's fist muttering the words in (1), and with the other hand grasp the stick just below, muttering the words in (2). Release the first fist and place it below the second, muttering the words in (3). Release the second fist and place it below the third one and mutter the words in (4). Repeat the process in succession in the same manner until one comes to the end of the walking stick. The fractional part remaining over, if less than a half, is ignored. If the measurement ends either on (1) or (2) the walking stick is a lucky one. Wielding such a stick while travelling in the jungle, tigers will give one a wide berth, and while crossing a stream crocodiles will not molest or harm one. If the measurement falls either on (3) or (4) the walking stick is, conversely, an unlucky one, as predicted plainly in the words of (3) and (4).

There are many versions of the formula relating to "luck-measurement" of bamboo canes and walking sticks. They differ radically as to wording and number of countings. Even when the counting ends on the same number, most of the versions in my collection show different results as to good and bad luck.

One will notice that the Thai, particularly the women, carry loads on the shoulder at the ends of a bamboo pole not unlike that of the Southern Chinese and most of the peoples of the mainland of South-east Asia. Village lasses in Central Thailand, and perhaps in other areas too, have their own collection of bamboo carrying poles, in the same manner as a person in the city or town has a collection of bamboo canes and walking sticks, or handbags, or, in pre-modern days, "betelnut boxes" which hold betelnuts, leaves and other ingredients for chewing purposes. A girl may have a number of bamboo carrying poles in her possession, and one or two of them are her favourite ones which have an aesthetic value.

A good carrying pole has a graceful shape, slightly curved at both ends, each with its own knob to check heavy loads from sliding and falling off. It is pliable, rising and falling rhythmically while in motion. Such a bamboo carrying pole is reserved by the owner for carrying food and presents to priests and monks at the *wat* or monastery during the "Songkran Feast" (old style Thai New Year, popularly known by Westerners as the "Water Throwing Festival") or on other feasts and festivals. On such occasions the lasses would don their best clothes to carry food as merit-making to the *wat*. They would vie with one another ostentatiously to be seen wearing the best cloth of the year and having the most graceful bamboo carrying pole. One might wonder where the lass got her beautiful artistic carrying pole, for the art of making them was not traditionally in the province of a woman and there was nowhere in the old days where one could buy them readymade. If she wanted an artistic one she had to rely on a person

who was able to make one, and that person in most cases was a priest; for art was born in a monastery. Perhaps that priest-artist was a young man who was ordained temporarily as custom demands. He might make the carrying bamboo pole and present it to the lass as his good-will gift, which might sometimes develope into a romance.

Now, every bamboo carrying pole has its particular "chalok" or lucky measurement. One of the formulas is thus:

(1) *Khan-khaen* (*khan* = bamboo carrying pole, and *khaen* = a euphonic suffix),
(2) *Yak-khaen* (miserably poor),
(3) *Mang-mi* (wealthy),
(4) *Si-suk* (luck and happiness).

Count the knobs of the bamboo pole from one end and terminating at the other. If the last knob falls on (3) or (4) the bamboo pole is a lucky one; and if it falls on (1) or (2), it is the opposite.

There are also lucky measurements for swords, knives, and bows for shooting dried mud balls ("khan krasun"). In fact many kinds of weapons and tools have their own measurement.

There is a measurement for fighting-cocks too. Count the cock's scales at the fork-end of its middle toes, or count the number of crests of the cock's comb with the following wording of the formula:

(1) *Kai ti* (striking cock),
(2) *Kai tor* (decoy cock),
(3) *Kai law* (ensnaring cock),
(4) *Kai jon* (thrusting cock),
(5) *Kai thon khon* (plucked cock),
(6) *Kai long mor kaeng* (curry cock).

No. (1) to (4) are lucky cocks, (5) and (6) are unlucky ones.

Royal title names and those of high dignitaries, both temporal and spiritual, are inscribed on gold tablets. Before a royal scribe inscribes such a high appellation on the gold tablet, he has to ascertain the *chalok* or luck-measurement. The tradition is carried on, no doubt, to the present day. The "chalok" has four numbers thus:

(1) *Jayam* (Victory),
(2) *Vivadam* (Contention),
(3) *Maranam* (Death),
(4) *Sukham* (Happiness).

The words are all in the Pali language and reveal, themselves, which are of good or of ill luck.

What has been described here is confined to the central part of Thailand only, and the sources are oral ones. I have never come across *chalok* formulas in printed form. The only persons who know such traditional lore are elder folk, and even among the latter not many know that there is such a thing as *chalok*. I do not know whether there is a practice of *chalok* in the Northern

and Southern areas of Thailand. Perhaps there is, but surviving weakly in some outlying districts where the impact of modern civilization is not strong. In the north-east area of Thailand the practice of *chalok* is relatively more prevalent. I have with me many *chalok* formulas supplied by one of my friends, a native of that part of the kingdom. There are about twenty formulas of the *chalok* dealing with a variety of things such as mats, fishing-nets, mortars for pounding rice, weighing-scales,bags such as those used by Buddhist monks and rural people, swords, guns, blow-pipes, arrows, bows, *pha-nung* (loin-cloths), drums, gongs, house-posts, stair-cases, etc. There are also *chalok* formulas relating to certain parts of the body, both male and female. These might have come from some written book on the subject, for I have seen a printed pamplet of the *chalok* formulas belonging to the North-Easterners some years ago in the National Library in Bangkok. Surely the Laos of the Lao Kingdom have *chalok* too.

There are also *chalok* in Indonesia, Malaysia and Burma, according to those of my acquaintances who are natives of those countries, but they cannot supply me with the formulas offhand. As I surmise, the Cambodians and the Vietnamese may have it too. It is alluring but less safe, for lack of comparative data, to say that the *chalok* was probably in its origin an item of Austronesian culture.

CHARLES ARCHAIMBAULT

LA FÊTE DU T'AT A ḶUONG P'RĂBANG[1]

Selon l'hagiographie lao, quand le Bouddha fut décédé, le Mahākassapathera ou Açoka en personne transportèrent au Laos certaines de ses reliques et les déposèrent en des lieux déjà consacrés par une tradition antérieure. A Ḷuong P'răbang, le *T'at* (*dhātu*) aurait été ainsi construit sur l'emplacement d'une forêt de citronniers hantée par un ogre ou la *yakṣiṇī* Nang Kang Hi. Lors de l'érection du sanctuaire, s'offrant en sacrifice, un bonze, dit-on, purifia ce lieu insalubre. Torche vivante, il accomplit autour du T'at une triple circumambulation affermissant ainsi les fondations. C'est de ce centre parfait du royaume que le rituel, chaque année, au 12e mois, à l'entrée de la saison sèche, fait rayonner la vertu souveraine[2].

Le 9e jour de la lune croissante du 12e mois, à 6h. du matin, le P'ăña S'àng ou chef des cornacs qui a fait rassembler, au village de Na Ḷuong[3], tous les éléphants du roi, donne l'ordre de parer les pachydermes. Les cornacs dessinent, à la craie, sur le front des animaux, un bandeau noir sur lequel se découpe une ligne rouge qui s'enroule en colimaçon de chaque côté des temporaux. A 8h. du matin, les huit éléphants du roi quittent le village guidés par le P'ăña S'àng. Quand ils arrivent à la pagode de Wăt Măi[4], le P'ăña S'àng entre au palais où on lui remet les uniformes des cornacs — vestes rouges, bonnets rouges à bordure jaune — et les cloches qui seront suspendues au cou des éléphants. Aidé par deux ou trois serviteurs du palais, le P'ăña S'àng entasse habits et cloches au pied du montoir (*lăk k'ơi*) situé à l'angle de l'enceinte de la pagode. Quand les cornacs sont habillés et que les cloches ont été fixées au cou des pachydermes, le chef du quartier de Wăt Ṃăi apporte un plateau contenant cinq cornets en feuille de bananier ou *s'uei* renfermant des fleurs, des cierges, des noix d'arec; une bouteille d'alcool, un verre et deux cierges. Le P'ăña S'àng pose le plateau sous le montoir, allume les cierges qu'il fixe aux extrémités de la barre transversale inférieure du *ḷăk k'ơi*, aligne les cinq *s'uei* sur ce montant, s'accroupit et mains jointes récite l'invocation suivante:

« Voici à nouveau la cérémonie du 12e mois. Le seigneur change l'année, le mois[5]. Nous n'avons pas négligé les rites, nous n'avons pas laissé les coutumes à l'abandon. Nous tous, nous vous conduisons les éléphants et les chevaux et nous vous les confions, selon la tradition. Nous vous demandons, seigneur (Čău Nai), de leur donner des conseils pour qu'ils soient obéissants ».

Il se relève et verse de l'alcool sur les *s'uei*. L'un des cornacs fait avancer alors son éléphant de façon qu'il présente l'oreille droite. Le P'ăña S'àng passant le bras doit entre les barres, saisit l'oreille et, approchant ses lèvres, murmure:

« Voici à nouveau la cérémonie du 12e mois. Le seigneur change l'année, le mois. Nous n'avons pas négligé les rites, nous n'avons pas laissé les coutumes à l'abandon. Rappelle-toi ton maître, ton cornac. Si ton maître porte une veste terne, reconnais-le. S'il porte une veste

noire, reconnais-le. Quand il te commande, ne te montre pas rétif, quand il te donne un ordre, ne sois pas oublieux. Que cet ordre demeure au plus profond de tes entrailles et ne l'oublie pas dans ton sommeil. Tourne la tête vers ton maître, mais ne lui présente pas tes défenses. Que tu vives longtemps pendant 100.000 ans et que tu sois le soutien du pays! »

Le cornac, s'aidant de son crochet, fait tourner l'éléphant de façon qu'il présente l'oreille gauche. Le P'ăña S'àng saisit l'oreille et chuchote:

« La gauche se présente, la droite s'est présentée. Rappelle-toi ton maître, ton cornac. Si tu ne te souviens pas de ton maître, de ton cornac, j'irai te vendre au pays des Hô pour obtenir des tissus, j'irai te vendre à Mu'ang Lê pour acquérir des chevaux, j'irai te vendre aux aborigènes dont les oreilles sont largement trouées. Que tu vives longtemps, 100.000 ans et que tu sois le soutien du pays! »

Il accomplit ce rite pour chacun des pachydermes puis, lentement, le troupeau se dirige vers la pagode royale de S'ieng T'ông[6] qui possède également un montoir. Le chef du quartier offre au P'ăña S'àng un plateau de composition identique à celui présenté par le chef du quartier de Wăt Ṃăĩ. Le chef des cornacs exécute les rites précédemment accomplis, puis il conduit les éléphants dans la cour du palais. Le roi paraît au balcon, le cornac s'incline et fait baisser la tête aux pachydermes. Après ce salut au souverain, les animaux regagnent Bàn Na Ḷuong.

Le lendemain, une procession identique a lieu, mais le P'ăña S'àng n'aligne aucune offrande sur le montant des *ḷăk k'o'i*[7]. D'autre part, il ne présente pas les éléphants au roi.

Le 11e jour de la lune croissante, après la récitation des formules aux montoirs de Wăt Ṃăĩ et de Wăt S'ieng T'ông, le P'ăña S'àng conduit les éléphants à Wăt Wis'un[8], pagode royale devant l'enceinte de laquelle se dresse également un *ḷăk k'ơi*. Le P'ăña S'àng reçoit du chef de ce quartier des offrandes identiques à celles qui lui furent présentées le 9e jour par les chefs de quartier de Wăt Ṃăĩ et de Wăt S'ieng T'ông. Il procède aux mêmes rites et chuchote les mêmes formules dans l'oreille droite et gauche de chaque éléphant[9].

Selon la tradition, lors de la fondation des pagodes royales, des montoirs auraient été érigés pour permettre au souverain de venir, à dos d'éléphant, assister aux cérémonies ou visiter les bonzes. Quant à la procession actuelle, elle aurait pour but d'honorer les génies gardiens (*arăk mư'ang*) du territoire pour qu'ils protègent le royaume[10]. Selon le chef des cornacs, ces rites s'adresseraient non seulement aux *arăk mư'ang* mais au génie des éléphants, Čău Nai, et viseraient la protection des cornacs et du troupeau royal[11]. Quant à la survivance du mot « cheval » dans une des formules, elle attesterait la participation, à une époque ancienne, des coursiers royaux au défilé. Cette tradition est fort intéressante, car elle nous permet de rapprocher cette procession de l'aspersion des éléphants et des chevaux royaux qui avait lieu autrefois au Siam, deux fois l'an.

Selon les *Cérémonies des douze mois*[12], au 5e mois, durant trois jours, tous les équipages royaux, éléphants et chevaux, défilaient devant le souverain sur la grande esplanade de la capitale. Cornacs et cavaliers s'arrêtaient devant le pavillon royal et saluaient le roi, puis des brahmanes et des lettrés royaux, assis sur des montoirs, aspergeaient les animaux avec de l'eau consacrée. Ce rite, dit-on, avait pour but d'assurer la protection des équipages militaires et, d'autre part, de révéler, à tous les vassaux réunis à cette occasion, la puissance du monarque, étouffant ainsi toute velléité d'indépendance et toute humeur guerrière. Les rites lao et siamois présentent donc une certaine ressemblance qui n'est peut-être pas fortuite[13].

Le 12e jour de la lune croissante est consacré au grand serment. A 8h. du matin, le directeur des cultes et les fonctionnaires de son département disposent, au centre de la nef de Wăt Măï, deux marmites d'eau séparées par des écrins en argent contenant des verres et flanquées de deux plateaux sur chacun desquels reposent un fusil, une lance et un sabre. Devant le piédestal qui supporte la statue du P'răbang et qu'entoure une balustrade de fer, ils placent une grande coupe appelée *k'ai t'êng năm* ou « honoraires pour transpercer l'eau » contenant douze *s'uei*, douze cierges, un bol de riz blanc surmonté d'une boulette de riz, un paquet de sel — substance douée d'une vertu prophylactique — une brasse d'étoffe blanche (couleur consacrée au Bouddha) et rouge (couleur consacrée aux grands génies), dix feuilles de thé enroulées et insérées dans la fente de petites baguettes (*mieng*), du gingembre et de l'ail. Ce *k'ai* offert aux *devatā* constitue les honoraires des deux gardes royaux (*tămruet*)[14] qui plongeront les armes dans les marmites pour consacrer l'eau. Sa composition rappelle étrangement le *k'ai* des médiums. En effet, les *tămruet* peuvent être considérés, toute proportion gardée, comme des inspirés en qui descendraient les *devatā*, lors de la métamorphose de l'eau ordinaire en eau douée de puissance. A l'extérieur de la balustrade, à gauche du *k'ai*, quatre plateaux de mets sucrés offerts aux *devatā* sont alignés. A côté, repose un bol à aumônes rempli de bâtons d'encens, de paquets de bougies, de cigarettes, d'allumettes et de *s'uei* dans lesquels sont insérés des fleurs blanches dont le nombre est proportionnel à celui des bonzes qui participent à la cérémonie. Derrière ce bol, sont disposés deux carafes d'eau, un panier contenant 10.000 cauries que l'on recouvre d'une étoffe blanche et rouge, deux coupes de noix d'arec et de feuilles de bétel. Toutes ces offrandes données par les fidèles du quartier sont destinées — à l'exception du bol à aumônes — aux *devatā*[15].

A 9h. du matin, les dignitaires et les fonctionnaires, en uniforme de cérémonie, se réunissent à Wăt Măï et s'installent selon leur rang, soit sur des bancs dans la nef, à droite, soit sur le bas-côté ou à l'entrée. Les bonzes se groupent autour du chef de la pagode qui prend place dans une chaire, à gauche, tandis que l'orchestre royal s'installe sur le bas-côté, près du porche. A 9h.30, le frère du souverain représentant Sa Majesté et le secrétaire du palais arrivent et s'asseoient en face du chef des bonzes.

Les bonzes récitent le *S'ayanto*, puis le directeur des cultes invite le chef des bonzes à réciter les préceptes. Après la récitation des préceptes, le directeur des cultes fixe, sur une coupe contenant cinq paires de cierges et cinq *s'uei*, un long cierge. Il pose la coupe devant lui, joint les mains et récite le *Kàn s'wai*, invitation adressée à tous les *devatā* et génies protecteurs du royaume[16]. Il fixe ensuite un cierge allumé sur chacune des marmites, puis récite lentement le texte du serment.[17] Le texte récité, deux gardes portant un uniforme et des bonnets verts à bordures jaunes, se prosternent trois fois devant le P'răbang. Leurs mains remontent lentement le long du corps jusqu'aux oreilles avant de se joindre; puis ils prennent chacun un sabre dans les coupes placées à côté des marmites, reculent jusqu'au porche d'entrée, se prosternent en touchant les sabres de leur front, se relèvent et, tenant le sabre à deux mains, se dirigent vers les coupes pleines d'eau. Ils se balancent d'avant en arrière, décrivant avec le corps un demi-arc de cercle et effleurent l'eau de la pointe de leurs armes. Ils exécutent ce rite du *t'êng năm* trois fois. Ils accomplissent ensuite un rite identique avec les lances puis avec les fusils. Pendant ce temps, les bonzes récitent le *Sakkatava*. Après le *t'êng năm*, des fonctionnaires du palais puisent l'eau dans des coupes et remplissent des verres qu'ils offrent aux dignitaires, notables et délégués.

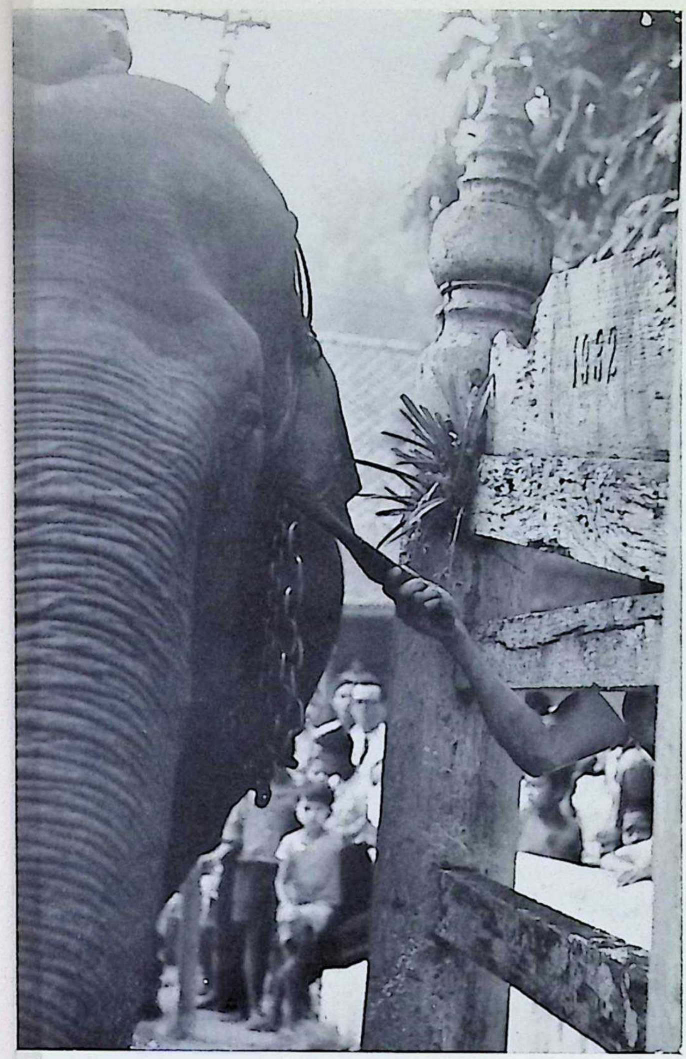
Quand l'eau est distribuée, le directeur des cultes lit un abrégé de l'invocation aux *devatā* précédemment récitée. Les assistants répètent le texte en chœur, boivent l'eau du serment, puis le directeur des cultes récite le *K'alăwă*; les bonzes répondent par la prière *Ñatta*. L'offrande aux religieux du bol à aumônes rempli de fleurs et de présents (*atha*) marque la fin de la cérémonie.

Le 13e jour de la lune croissante, à 9h. du matin, les piroguiers royaux vêtus de vestes rouges et coiffés de bonnets rouges à bordure jaune extraient du hangar situé derrière le palais, une des pirogues royales. Ils la font glisser le long du raidillon qui conduit à l'embarcadère, puis fixent sur l'esquif un cadre de bambou au moyen duquel ils soulèvent la pirogue et la mettent à l'eau. Un des rameurs place, à la proue, un grand cône de bois doré qui imite un *mak bêng*[18]. Un délégué du palais apporte alors deux plateaux de mets. Le premier contient un poulet bouilli, un bol de sang de buffle, des fragments d'organes internes rôtis, des bananes cuites, du riz frit, une bouteille d'alcool, deux cornets en feuille de bananier renfermant chacun des feuilles de bétel, des noix d'arec. Le deuxième plateau contient, en plus de ces offrandes, un bol de soupe et deux bols de liserons d'eau. Ces deux plateaux sont placés à l'avant, ainsi qu'une grande coupe contenant une centaine de petits cornets en feuille de bananier remplis de noix d'arec et deux paquets de vingt paires de cierges chacun. Ces cornets et ces cierges ont été présentés au roi par les dignitaires pour qu'il prononce dessus une parole de vérité. Après avoir été dédiés aux génies ophidiens, ils seront allumés le soir sur le reliquaire, lors de l'illumination du *T'at*. Le chef des piroguiers à l'avant de la pirogue, plateaux et coupe devant lui, aligne sur la proue six boulettes de riz qu'il a trempées au préalable dans un bol de sang, des fragments de viande et des rondelles de bananes, puis il tape trois fois sous la coque de la piroque pour stimuler les âmes endormies de l'esquif en disant:

« Maintenant, selon le rite annuel, la tradition, nous venons vous rassasier. Nous demandons le bonheur, la paix pour le pays, conformément à l'antique coutume ».

Il démembre l'un des poulets et dispose, à la proue, la tête, les ailes et le foie du volatile. Sur ces mets, il verse de l'alcool, puis il tape trois fois sur la coque en prononçant la formule précédente. Tous les rameurs en chœur répètent l'invocation. Le plateau contenant le poulet non démembré est tendu alors à un rameur (*sip'ai*) qui exécute à la poupe un rite identique. Les cornets en feuille de bananier des deux plateaux sont répartis entre l'avant et l'arrière de la pirogue, puis les plateaux sont rapportés au palais. Un serviteur remet alors aux rameurs deux plateaux de mets de même composition, ainsi que cinq longs cierges et cinq bouquets de fleurs violettes dans lesquels sont insérés des baguettes d'encens. La pirogue quitte l'embarcadère royal, gagne le courant et accoste à l'embarcadère du grand autel de S'ieng T'ông[19]. Les *sip'ai* auxquels ont été remis les deux plateaux de mets, débarquent et portent leurs offrandes à une vieille femme, Mê Thau Bun T'an, *čăm*[20] de l'autel des « chefs piroguiers défunts ». Ces mânes possèdent en effet un petit autel (*hô*) fait d'une simple boîte en fer clouée sur un piquet dans la cour de la demeure de la *čăm*. Le culte est héréditaire, Mê Thău Bun T'an comptant parmi ses ancêtres plusieurs chefs de piroguiers royaux ou *P'ia Suwănnăwa*. Au pied du *hô*, la *čăm* place une natte sur laquelle elle dépose les deux plateaux. Sur une racine à proximité, elle fixe deux cierges qu'elle allume, puis elle se prosterne trois fois et murmure:

« Sa Majesté respectant les douze rites, les quatorze traditions, la coutume annuelle qu'elle n'a point abandonnés, a fait préparer [ces mets] que l'on vient vous offrir. Veuillez, seigneurs,



La récitation des *gāthā* dans l'oreille des éléphants au montoir de Wăt Mạï (photo Coutard).



Fig. 2. Grand serment: le rite du *t'èng năm*.



Fig. 3. Offrande de mets et d'alcool à la pirogue royale.



Fig. 4. Offrande de bouquets de fleurs à l'Empreinte du Pied du Bouddha.



Fig. 5. Fête du nouvel An du millésime: la disposition des masqu
des *devatā ḷuong*.



Fig. 8. Fête du nouvel An du millésime: lors de la danse de nuit à Wăt Wis'un, le maître du rituel oint d'alcool les lèvres des ancêtres.



Fête du nouvel An du millésime: les ancêtres vont piétiner l'emplacement de la Pagode de gemme. Derrière les masques, on aperçoit le porteur des jarres d'eau au "niveau constant".

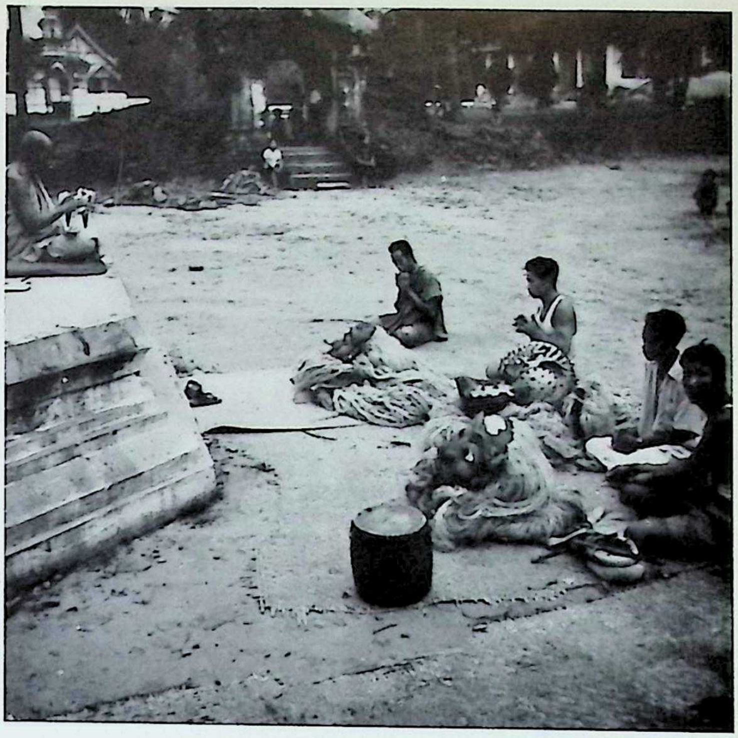


Fig. 10. Fête du nouvel An du millésime: les ancêtres et le petit lion écoutent le sermon au pied du T'at de la Vérité.

squ



g. 7. Fête du nouvel An du millésime: sur l'esplanade de Wăt Wis'un, le petit lion prend place entre les ancêtres; seule l'aïeule figure sur la photo (photo Coutard).



Fig. 6. Fête du nouvel An du millésime: à Wăt S'ieng T'ông, avant la danse, les aïeux Ño' s'apprêtent à saluer. (Photo Coutard).



11. Les fusées sont déposées à Wăt Mâï avant d'être portées au T'at.

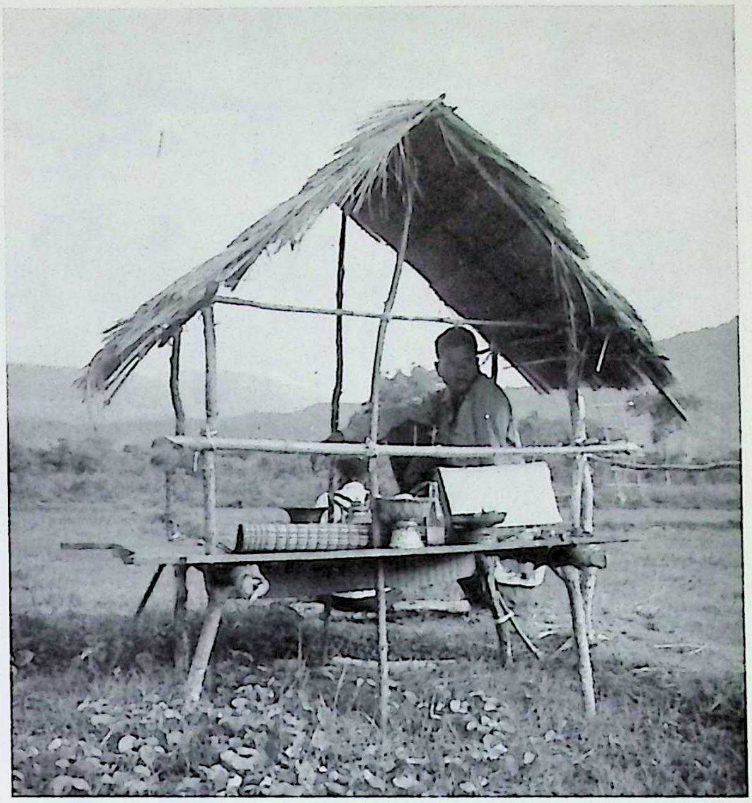


Fig. 12. Le médium prend place dans le pavillon de réception (fête des fusées à Basăk).

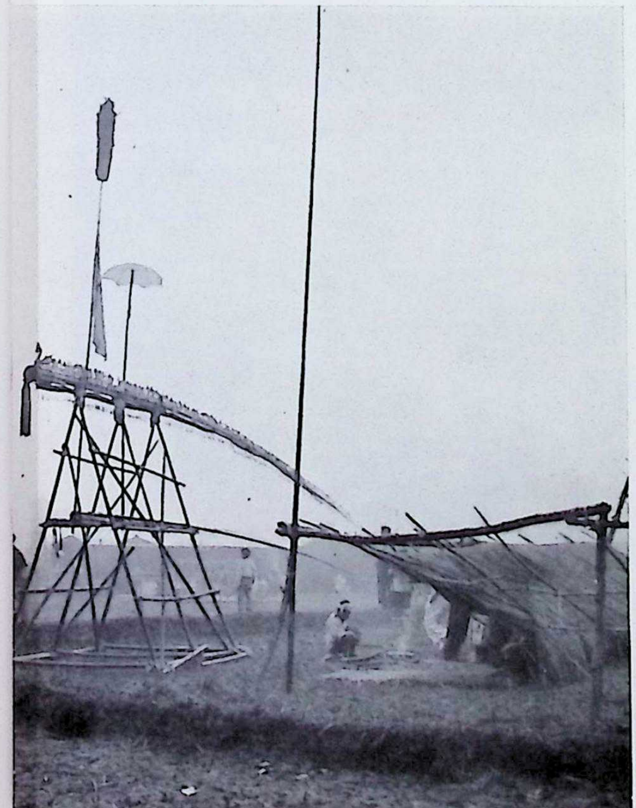


Fig. 13. La fusée de Bàn Soi (Trânninh).



Fig. 15. Jeu de l' "œuf de tortue" lors de la cérémonie en l'honneur du pilier de la ville à Luong P'răbang.



Fig. 14. Récitation de la gāthā *sop năm* à Bàn Soi. A l'arrière-plan les fusées (photo Coutard).

Printed in Switzerland

JEAN BOISSELIER

NOTES SUR L'ART DU BRONZE DANS L'ANCIEN CAMBODGE

On n'avait, jusqu'à présent, accordé à l'art khmer du bronze, essentiellement représenté par des statuettes et des objets rituels ou mobiliers, qu'une importance assez secondaire qui le laissait bien loin derrière la grande statuaire en dépit d'une qualité et d'un intérêt souvent indéniables.

L'étude d'œuvres récemment découvertes ou trop longtemps négligées, le témoignage de textes anciens, prouvent qu'à côté de cette production existait, au moins dès la fin du VIIIe siècle et durant toute la période angkorienne, un art monumental du bronze d'un exceptionnel mérite. Il convient de lui reconnaître, désormais, cette prééminence si réelle sur les arts de l'ancien Cambodge qu'après avoir servi à matérialiser, au temps de l'apogée d'Angkor, certains aspects fondamentaux du symbolisme royal, il demeurera ensuite étroitement associé à l'évolution historique de l'Asie du Sud-est presque tout entière.



Fig. 36 *Dvārapāla* de la Pagode Arakan. Detail de la Fig. 34. Bronze

This study was first published in *Artibus Asiae*, vol. XXIX, 1967

1968, iv, 60 pp., including 39 plates on 12 plate-pages. Size 23 × 31 cm.
Price: Swiss Frs. 17.50 or US $ 4.–

ARTIBUS ASIAE · PUBLISHERS · ASCONA · SWITZERLAND

ORDER FORM

Please enter my subscription to ARTIBUS ASIAE for .... year(s), beginning with Volume 29 (1967)

Yearly subscription (4 issues): Swiss francs 65.– or US $ 15.–.

Please send Reprint Jean Boisselier, *Notes sur l'Art du Bronze dans l'Ancien Cambodge* at Swiss francs 17.50 or US $ 4.–.

Please send Supplementum XXII: G. Tucci, Tibetan Folk Songs at Swiss francs 53.50 or US $ 12.75.

(Publishers Artibus Asiae, 6612 Ascona, Switzerland)

Name and Address ....



Tibetan Folk Songs

from Gyantse and Western Tibet

Collected and Translated by

GIUSEPPE TUCCI

Second, Revised, and Enlarged Edition

The first Part of *Tibetan Folk Songs* contains the text and translation of some popular songs collected by the Author in the district of Gyantse, among the people themselves. All of them have appeared in a previous edition, to which some marriage songs of Central Tibet were also added.

The present edition has been enriched by some chants of a ritual character of Western Tibet, that are of interest for the study of history and local cults. Some Appendices have lastly been added, bearing on various customs and usages of Tibet, collected by Prof. Namkhai Norbu, and summarized in English by the Author.

These songs are as a rule anonymous, and nobody recollects the name of the poet who composed them. When they enjoy the favour of the people, they spread all over a certain region, flourishing and travelling along with pilgrims and caravans. Nobody ever enquires about their authorship, and they eventually fade away superseded by new songs: many of them seem to have a rather short life, like the passing waves of a people's poetic inspiration. Their value lies in their being the living expression of the poetic genius of the people of Tibet, that makes them deserving of being collected and studied.

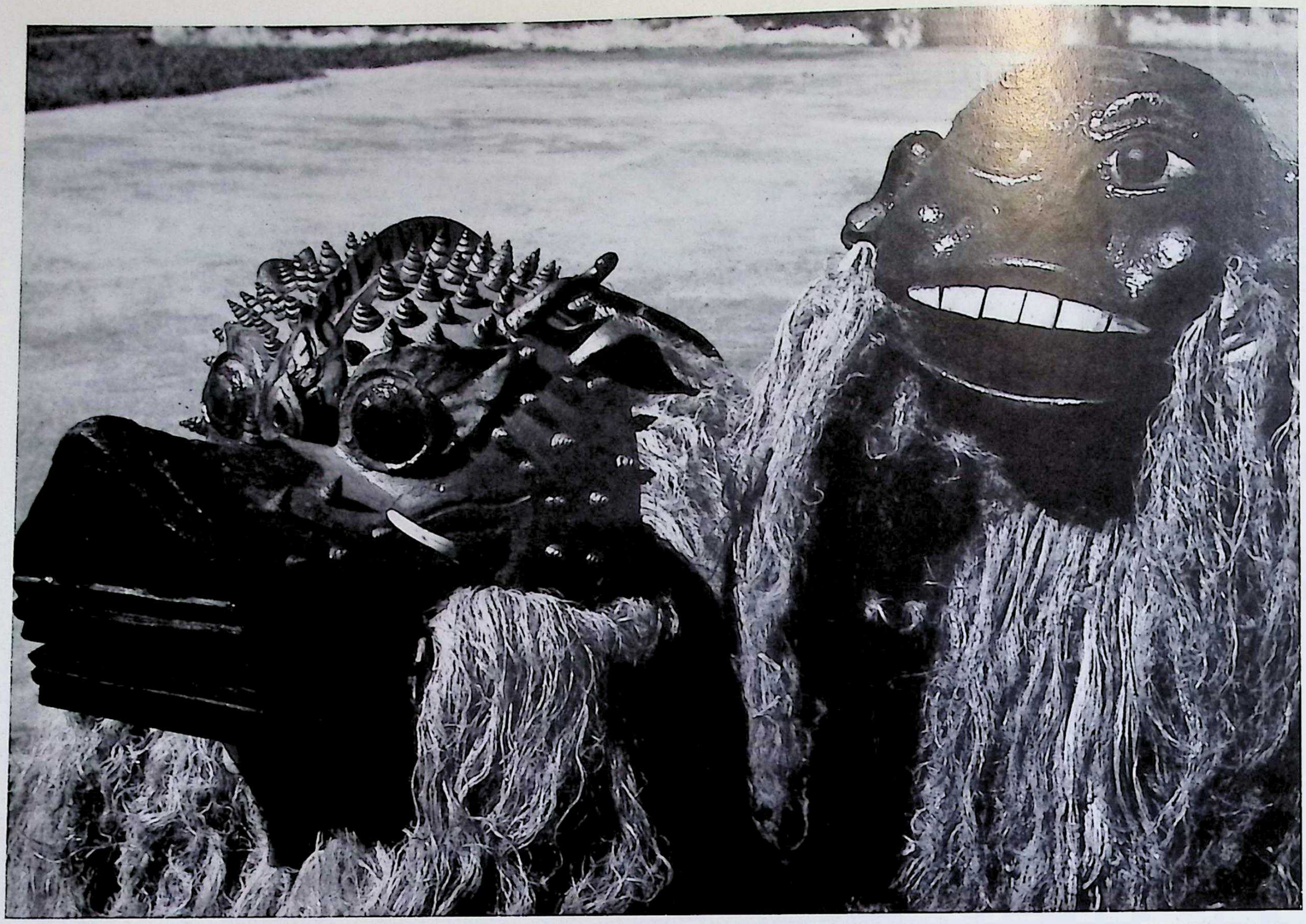
Table of Contents

= ARTIBUS ASIAE SUPPLEMENTUM XXII

1966, 202 pages, 18 plate-pages, 4° (23 × 32 cm)
Cloth bound. Price: Swiss francs 53.50 or US $ 12.75

ARTIBUS ASIAE · PUBLISHERS — ASCONA · SWITZERLAND

Printed in Switzerland



La Fête du T'at à Luong P'răbang by Ch. Archaimbault. From "Essays Offered to G. H. LUCE" (Artibus Asiae Supplementum XXIII, Vol. I)

ARTIBUS ASIAE SUPPLEMENTA

XI	Stella Kramrisch: *Drāviḍa and Kerala in the Art of Travancore*	18.—	4.25
XII	Siegfried Morenz & Johannes Schubert: *Der Gott auf der Blume* *sold out*		
XIII	Alfred Salmony: *Antler and Tongue. An Essay on Ancient Chinese Symoblism and Its Implications*	35.—	8.50
XIV	Sherman E. Lee & Wen Fong: *Streams and Mountains without End. 2nd Ed.*	32.—	7.50
XV	Pierre Dupont: *La Statuaire préangkorienne* *sold out*		
XVI	A. B. Griswold: *Dated Buddha Images of Northern Siam* *sold out*		
XVII	J. Edward Kidder, Jr.: *The Jomon Pottery of Japan*	53.50	12.75
XVIII	S. Paranavitana: *The God of Adam's Peak. 2nd Ed.*	35.—	8.50
XIX	A. C. Soper: *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*	60.—	14.25
XX	A. Bulling: *The Decoration of Mirrors of the Han Period*	45.—	10.50
XXI	Chu-tsing Li: *The Autumn Colors on the Ch'iao and Hua Mountains. A Landscape by Chao Meng-fu*	45.—	10.50
XXII	Giuseppe Tucci: *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet* Second Edition, revised and enlarged (Quarto, 220 pp, 18 Plate-pp.)	53.50	12.75
XXIII	*Essays Offered to G. H. Luce by his Friends in Honour of his Seventy-fifth Birthday*		
	Part I: *Papers on Asian History, Philology, Music, Anthropology, Folklore, etc.*	50.—	12.—
	Part II: *Papers on Asian Art and Archaeology*	50.—	12.—
XXIV	A. C. Soper: *Textual Evidence for the Secular Arts of China in the Period from Liu Sung through Sui (A. D. 420–618)*, Excluding Treatises on Painting	30.—	7.—
XXV	Gordon H. Luce: *Old Burma—Early Pagán.* 3 vols.	520.—	120.—
XXVI	J. M. Nanavati and M. A. Dhaky: *The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat*	50.—	12.—
XXVII	Richard Barnhart: *Marriage of the Lord of the River. A Lost Landscape by Tung Yüan*	60.—	14.25
XXVIII	Stanley J. O'Connor, Jr.: *Hindu Gods of Peninsular Siam*	48.—	12.50
XXIX	Charles Archaimbault: *La Course de Pirogues au Laos.* Un complexe culturel	70.—	18.50

ARTIBUS ASIAE · PUBLISHERS · 6612 ASCONA · SWITZERLAND

ORDER FORM

TO ARTIBUS ASIAE. PUBLISHERS, 6612 ASCONA, SWITZERLAND

Please send Suppl. XXIX: Charles Archaimbault, La Course de Pirogues au Laos at Sw. frs. 70.— or US $ 18.50

and Supplement ______________________________

Please enter my subscription to ARTIBUS ASIAE for ______ year(s), beginning with Volume 34 (1972)
Yearly subscription (4 issues): Swiss francs 65.— or US $ 18.— (Publishers Artibus Asiae, 6612 Ascona, Switzerland)

Name and Address: ______________________________

Printed in Switzerland

ELEANOR VON ERDBERG

CHINESE BRONZES

FROM THE COLLECTION OF CHESTER DALE AND DOLLY CARTER



ARTIBUS ASIAE · PUBLISHERS · 6612 ASCONA · SWITZERLAND

CHINESE BRONZES FROM THE COLLECTION OF CHESTER DALE AND DOLLY CARTER

The Chinese Bronzes of the Carter Collection, most of which now belong to the Art Museum Princeton University, cover a period of more than two thousand years, from the earliest bronze vessels known to have been made in China to the mirrors of the T'ang dynasty. Some of the vessels are of outstanding artistic qualitity and fine workmanship; some have unusual features of shape and decor; others are interesting variations of well-known types; some may be grouped together to illustrate the development of a shape or of a mode of decoration.

Each bronze is described in detail; attention is drawn to all elements in the design. Questions of style are given careful consideration. The development and changes of motifs and shapes are traced from the Shang through the Chou to the Han dynasty. An important part of the text is devoted to the problems of dating. By comparing each bronze in the Carter Collection with other bronzes of the same type, shape, decor, and/or with vessels and other objects found in the excavations of the last decades, the author tries to arrive at a—at least relative—date for each bronze. In some cases it was even possible to name the region from which a bronze probably came.

The book is a *catalogue raisonné*, which does not attempt to impart general or fundamental knowledge, but rather, widen the scope of known facts in this field by introducing hitherto unpublished bronzes—there are several exceptions—and by subjecting each of them to methodical and exhaustive scrutiny. This is done with sensitivity and knowledge.

The author, Prof. Dr. Eleanor von Erdberg, taught History of Far Eastern Art at the Technical University of Aachen and the University of Bonn in Western Germany. She is well known for her studies in the field of Chinese Bronzes, carried on during a long sojourn in China and in Japan, Europe, and the United States. Years of research in this subject have given her a rare insight into its problems. She did not only apply the approved methods to the cataloguing of the Carter Collection, but also added some fresh viewpoints and approaches of her own.

The mostly full-page illustrations are complemented by rubbings of details and inscriptions. The latter were translated by Dr. Noël Barnard and Dr. Alexander Coburn Soper.

(= ARTIBUS ASIAE SUPPLEMENTUM XXXV)

1978. x, 250 pp., 4°, including 105 plate-pages, showing the 129 Chinese Bronzes of the Catalogue and 19 pp. Rubbings. Clothbound Swiss frs. 80.—

ARTIBUS ASIAE SUPPLEMENTA

Suppl.		Swiss frs.
XVIII	S. Paranavinta: *The God of Adam's Peak. (2nd ed.)*	35.—
XIX	A. C. Soper: *Literary Evidence for Early Buddhist Art in China*	60.—
XX	A. Bulling: *The Decoration of Mirrors of the Han Period*	45.—
XXI	Chu-tsing Li: *The Autumn Colors on the Ch'iao and Hua Mountains. A Landscape by Chao Meng-fu*	45.—
XXII	Giuseppe Tucci: *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet* Second Edition, revised and enlarged (Quarto, 220 pp, 18 Plate-pp.)	53.50
XXIII	*Essays Offered to G. H. Luce by his Friends in Honour of his Seventy-fifth Birthday* Part I: *Papers on Asian History, Philology, Music, Anthropology, Folklore, etc.* Part II: *Papers on Asian Art and Archaeology*	50.— 50.—
XXIV	A. C. Soper: *Textual Evidence for the Secular Arts of China in the Period from Liu Sung through Sui (A.D. 420–618)*, Excluding Treatises on Painting	30.—
XXV	Gordon H. Luce: *Old Burma—Early Pagán*. 3 vols.	50.—
XXVI	J. M. Nanavati and M. A. Dhaky: *The Maitraka and the Saindhava Temples of Gujarat*	60.—
XXVII	Richard Barnhart: *Marriage of the Lord of the River. A Lost Landscape by Tung Yüan*	48.—
XXVIII	Stanley J. O'Connor: *Hindu Gods of Peninsular Siam*	70.—
XXIX	Charles Archaimbault: *La Course de Pirogues au Laos.* Un complexe culturel	156.—
XXX	Chu-tsing Li: *A Thousand Peaks and Myriad Ravines.* Chinese Paintings in the Charles A. Drenowatz Collection. 2 vols.	32.—
XXXI	Kiyohiko Munakata: *Ching Hao's PI-FA-CHI:* A Note on the Art of Brush	76.—
XXXII	Milo Cleveland Beach: *Rajput Painting at Bundi and Kota*	76.—
XXXIII	John C. Huntington: *The PHUR-PA, Tibetan Ritual Daggers*	76.—
XXXIV	Anne De Coursey Clapp: *WEN CHENG-MING: The Ming Artist and Antiquity*	80.—
XXXV	Eleanor von Erdberg: *Chinese Bronzes from the Collection of Chester Dale and Dolly Carter*	

ORDER FORM

TO ARTIBUS ASIAE, PUBLISHERS, 6612 ASCONA, SWITZERLAND

Please send Suppl. XXXV: Eleanor von Erdberg, *Chinese Bronzes* ... at Swiss frs. 80.—

Name and Address: ______________________________

Printed in Switzerland

prendre votre part; protégez le roi, écartez de lui la maladie, la fièvre. Que les plumes des poules, que les plumes des oiseaux ne tombent pas! » (c'est-à-dire écartez les épidémies).

Elle garde les mets et donne les plateaux vides aux deux *sip'ai* qui regagnent l'embarcadère. La pirogue atteint ensuite le confluent de la Năm K'an et aborde à un rocher qui se dresse à l'embouchure de l'affluent. Ce site est un des lieux particulièrement valorisés dans la topographie religieuse, car il est lié à la fondation du *mư'ang*. Selon la chronique de *Khŭn Bulŏm*, les deux ermites qui délimitèrent S'ieng Dong S'ieng T'ông, c'est-à-dire Ḷuong P'răbang, prirent, comme point de repère, au nord, un arbre immense qui s'élevait au confluent du Mêkhông et de la Năm K'an. Près de cet arbre, ils posèrent un rocher dont la surface était lisse comme le siège d'Indra: le Kôn Kai F'à. A l'embouchure de l'affluent, non loin duquel reposaient déjà deux écueils, le Pha Su'a et le Pha Diu, ils jetèrent deux énormes roches, le Pha Kwang et le Pha Yiem pour bien marquer l'emplacement. La cité délimitée, ils s'assirent sur le Kôn Kai F'à à l'embouchure de la Năm K'an et convoquèrent les quinze génies ophidiens du territoire. Les *nāga* émergèrent et se métamorphosèrent en dignitaires. Les deux ermites leur indiquèrent alors qu'un palais s'élèverait par la suite en ce lieu et qu'en conséquence ils devraient surveiller le royaume, le fleuve, les ruisseaux, au nord et au sud. Dans leurs tournées d'inspection, les roches Pha Kwang, Pha Diu, Pha Yiem leur serviraient de halte. En contrepartie de cette protection, et en signe de reconnaissance, tous les rois de S'ieng Dong S'ieng T'ông seraient tenus de leur présenter des offrandes.

Si ces quinze *nāga*, protecteurs du royaume, sillonnent le fleuve et ses affluents en tous sens, ils possèdent cependant des grottes où ils aiment de temps à autre venir se reposer. Ces demeures aquatiques sont particulièrement abondantes à l'embouchure de la Năm K'an. Le texte du *Kàn s'wai* nous les énumère: le confluent même est la résidence préférée de T'àu Tong Kwàng, le Pha Diu sert de demeure à T'àu Tong Čan, le Kôn Kai F'à est réservé à T'àu Bun Ñu'a; quant au roi *nāga*, T'àu K'ăm H'iu, chef de la marche nord, c'est le Pha Su'a qu'il a choisi pour pied-à-terre. Ce contexte folklorique permet de comprendre les rites propitiatoires aux génies ophidiens que vont accomplir les *sip'ai*. Dès que la pirogue royale accoste, deux rameurs portant chacun un des bouquets de fleurs offerts par le roi grimpent sur le rocher. Ils déposent les bouquets sur le sommet, insèrent dans chacun un cierge dont la longueur a été mesurée sur la coudée royale, allument ces cierges et mains jointes murmurent:

« Que le pays soit prospère, exempt de malheurs! Protégez le territoire, protégez les habitants, qu'ils vivent en paix! Voici le moment de l'année arrivé, protégez la population, qu'elle demeure en bonne santé!"

Ils embarquent, la pirogue vire. Quand elle passe au-dessus de l'endroit où la tradition fait reposer le Pha Su'a[21], un autre bouquet de fleurs sur lequel brûle un cierge est jeté à l'eau, en offrande au *nāga*, chef de la marche nord. Les rameurs lèvent alors leurs pagaies de façon que les pales soient toutes alignées à l'horizontale et ils effleurent l'eau, à petits coups rapides, nettement détachés; cette façon curieuse de ramer ouvre la voie aux ophidiens. Quand la piroque atteint le sud de la cité, elle aborde près d'un autre grand rocher qui se dresse sur la berge près de l'embouchure du ruisseau *Hop*, au pied de la colline où le Bouddha laissa l'empreinte de son pied. Le texte de *Čantaphinit* nous apprend en effet que l'Omniscient parcourant le Laos s'arrêta en ce lieu où vivait un *nāga*. Se prosternant devant lui, le *nāga* lui demanda de laisser, à cet endroit, l'empreinte de son pas.

Les deux *sip'ai* qui ont présenté les offrandes aux *nāga* de la Năm K'an déposent les deux derniers bouquets de fleurs sur le sommet du rocher en prononçant la même formule. La pirogue regagne ensuite l'embarcadère. Sans aucun rite, les rameurs la placent sous le hangar.

Le 15e jour, à 9h. du matin, un cortège composé de dignitaires, de chefs de quartiers, de chefs de villages, quitte les bureaux du palais et gagne l'esplanade du T'at Ḷuong, au sud de la ville, où un pavillon a été dressé. A 9h. 30, le représentant du roi prend place dans le pavillon. Les groupes sportifs se livrent alors à des exhibitions dans le pré qui jouxte la tribune: basket, courses, sauts; puis, devant une foule immense, des acteurs, sur une simple estrade, jouent des scènes du *Rāmāyana*[22]. A midi, les notables et les fonctionnaires regagnent leurs demeures. A 13h, les habitants de Wis'un et d'Aram apportent à Wăt Ṃăī deux fusées ou *băng f'ăi* fabriquées par les fidèles de ces quartiers. Ces fusées sont constituées par un gros bambou creux, long de 3 à 4 mètres, dont la tête est entourée d'une couronne de petits bambous de 15 cm. de long. Sous le corps de la fusée est inséré un tube de 25 cm. contenant la charge de poudre. Ces *băng f'ăi* ornés d'une crête en papier représentent des *nāga*. Ils sont placés sur deux supports de bambous reliés entre eux par un cadre. A 14h. 30, un cortège identique à celui du matin gagne l'esplanade du T'at. A 14h. 45, le représentant du roi prend place.

A 15h, les bonzes des différentes pagodes se réunissent à Wăt Ṃăī et en procession se dirigent vers le T'at. En tête du cortège marche le chef de quartier de Wăt Ṃăī et le délégué du chef des rameurs royaux, puis viennent les porteurs de fusées, deux fonctionnaires, quatre personnes portant des bouquets de fleurs (*pum dôk-măi*) et un enfant tenant quatre grands cierges longs d'une coudée. Derrière, les bonzes encadrent le chef du clergé qui est porté en palanquin. Le peuple ferme la marche dans une ambiance de recueillement. Une fois au T'at, le cortège passe devant la tribune royale et gravit les marches qui accèdent au reliquaire. Les porteurs de fusées font la *pradakṣiṇā* autour du stūpa et de la pagode qui jouxte le T'at, puis déposent les fusées près de l'enceinte, à côté de deux autres fusées offertes par le palais royal et qui ont été apportées là, sans aucun rite, dès midi. Pendant ce temps, les bonzes entrent directement dans la pagode. Les porteurs de *pum dôk-măi* déposent leurs bouquets près de la chaire. Quand les fonctionnaires et les porteurs de fusées ont pris place, les bonzes récitent le *Wăi P'ă T'at* ou salutation du T'at, ensuite un religieux monte en chaire et récite un extrait du texte de la « grande naissance » relatif aux dix bénédictions divines formulées par Indra. Le sermon terminé, les quatre fusées sont descendues et alignées devant le représentant du roi. Quatre dignitaires se prosternent devant la tribune et l'un d'eux offre les *băng f'ăi* au souverain, en disant:

« Pardonnez-moi, Majesté. Plaçant ma tête sous la plante des pieds d'or de Votre Majesté, je me prosterne. Je viens informer Votre Majesté qui règne au-dessus de nos têtes. Si j'ai commis quelque erreur, que Votre Majesté veuille me pardonner. Le chef du quartier de Wăt Măī a apporté les fusées royales pour qu'on les lance. C'est pourquoi je les ai portées ici pour qu'elles soient présentées à Votre Majesté souveraine. Si j'ai commis quelque erreur, que Votre Majesté me fasse la grâce de me pardonner ».

Les fusées sont ensuite portées derrière le pavillon occupé par les officiels. Après des scènes théâtrales (*Rāmāyana*), des exhibitions sportives (boxe, football), les deux fusées royales sont lancées. Elles sont placées ensemble sur une haute échelle faite de perches grossièrement assemblées et appuyées sur un gros arbre qui se dresse à l'extrémité de l'esplanade du T'at. Un cordon inflammable est relié aux tubes contenant la poudre.

A 18h. les notabilités quittent la tribune.

A 20h, As'im, le maître du rituel des Pu Ñơ Ña Ñơ et le médium des *devatā ḷuong*[23] vont à l'autel des grandes divinités en compagnie des membres du personnel sacré. L'autel des *devatā ḷuong* est un petit pavillon constitué de panneaux en lattes tressées qui se dresse à côté de la bonzerie de Wăt Aram. Un escalier permet d'accéder à une véranda couverte sur laquelle s'ouvre une porte donnant sur le sanctuaire. Une longue planche fixée tout le long de la paroi constitue le reposoir qui se prolonge presque sur la véranda. A l'intérieur du pavillon, au fond, sont suspendus, au moyen de filins, deux énormes coffres contenant les masques et habits des aïeux Ñơ et du petit lion Sing Kêu Sing K'ăm. A l'entrée, sous le reposoir, est placé un plateau en bois rectangulaire, le *mĕng* ou lit des divinités. As'im place devant le *mĕng* deux plateaux ou *p'a wan* contenant chacun six bols de gâteaux et de mets sucrés. Il pose deux cornets en feuille de bananier sur le *mĕng*, fixe un cierge allumé sur le « lit » et sur chacun des plateaux, se prosterne trois fois et murmure:

« Salut, Seigneurs! Pardonnez-nous, voici le 12e mois, la nouvelle année, nous venons demander les masques pour aller jouer devant le roi. Ne dites pas que vous n'êtes pas au courant. Nous vous avons apporté des plateaux de mets sucrés. Nous n'avons pas abandonné les rites, nous n'avons pas laissé la coutume tomber en désuétude ».

Les membres du personnel sacré mangent le contenu des plateaux, puis ouvrent les coffres, tirent du premier les masques et vêtements des aïeux Ñơ, du second, la dépouille du petit lion et se rendent au T'at où ils prennent place dans la tribune. Quatre des membres revêtent alors les masques de carton, les costumes de toile couverts de ramie.

A 21h, tous les notables et fonctionnaires ont gagné les tribunes. Le T'at brille de tout l'éclat des milliers de cierges dont les fidèles, après avoir effectué la circumambulation rituelle, l'ont paré. L'esplanade elle-même est illuminée par des petites lampes à huile posées sur des supports de bambou reposant sur des piquets.

A 21h. 15, As'im étale devant la tribune une grande natte sur laquelle il s'assied. Le médium portant un petit tambour s'accroupit à ses côtés. L'un et l'autre tournent le dos au pavillon; devant eux s'installent les Pu Ñơ Ña Ñơ qui encadrent le lion. Le médium, d'une seule baguette, détache, une à une, les notes de la batterie *sadĕt*. L'énorme tête rouge des aïeux semble vaciller sur un cou trop frêle puis s'incline. Le petit lion dont l'or luit sous la lumière tremblotante des cierges enfouit son mufle dans la ramie. Au rythme du tambour qui déclenche en eux des hoquets hilares, les masques saluent trois fois le représentant du souverain. Le Pu Ñơ à gauche semble rire à belles dents; brusquement une voix étrange s'élevant des profondeurs du monstre monte, s'enfle:

« Pardonnez-moi! Mon nom est T'ău Kŭm S'ŭm Tŭm K'ŭm. J'habite sous le ciel, sur la terre. Je n'ai qu'un os et qu'une peau [et cela] depuis que le ciel fut créé de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, depuis que les monts et les collines furent créés de la grandeur d'une empreinte d'agouti. J'ai sept fils et autant de coupe-coupe, d'arbalètes et de lances que j'ai de fils. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner sur Mu'ang K'êp K'ê, là-bas ».

En prononçant ce dernier mot, il lève le bras droit pour indiquer la direction du territoire, tandis que l'aïeule lève le bras gauche en disant: « ici ». La répétition du mot « là-bas » déclenchera par la suite automatiquement ce geste chez les deux acteurs.

« J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang Lălà Kaḷŏng, là-bas . . . Demeurés seuls

à Mu'ang S'ua (Ḷuong P'răbang), nous deux, vos vieux esclaves, nous sommes allés chasser dans la forêt de l'Himalaya pendant plusieurs jours. Nous avons alors capturé un petit animal mâle. Nous l'avons dompté pendant plusieurs années; enfin il est dompté . . . C'est un petit lion et je l'ai conduit pour qu'il joue devant Sa Majesté à l'occasion de la fête du 12ᵉ mois . . .»[24].

Le médium attaque alors, avec les deux baguettes, la batterie « danse ». Le petit lion se redresse, il claque des mâchoires — une poignée en fer fixée intérieurement permet à l'acteur qui porte la tête de manœuvrer la mâchoire supérieure — secoue la tête et détale. Son dos se bossue, car l'un des acteurs qui a manqué le rythme a suivi son partenaire avec un temps de retard et perdant l'équilibre s'est redressé. A l'hilarité générale des spectateurs, le lion se balance, ses « poils » de ramie balaient le sol, ses mâchoires claquent scandant le rythme de la batterie, ses yeux de verre, ses gros yeux naïfs accrochent çà et là la lueur d'un cierge ou d'une lampe et semblent pétiller de malice; il décrit trois cercles puis s'affale sur la natte. La batterie « danse » crépite à nouveau. Le lion s'ébroue puis repart, suivi cette fois par les Pu Ñơ Ña˙ Ñơ levant l'un, le bras droit, l'autre, le bras gauche au ciel. Les masques rouges des ancêtres, sous la lumière, virent au violet, leurs yeux immenses semblent interroger le ciel et un ricanement figé se dessine sur leurs lèvres. Ils courent puis, se plantant devant la tribune, dansent lourdement d'un pied sur l'autre comme s'ils piétinaient le sol. Derrière eux, le petit lion évolue. La batterie cesse, les masques reprennent leur position hiératique sur la natte. Lion et ancêtres dansent ainsi trois fois, chaque évolution étant marquée par un temps de repos.

A 21h. 45, ils rentrent sous la conduite du médium et du maître du rituel. Vêtements et masques sont remis dans les coffres, sans aucun rite[25]. Pendant ce temps, sur l'esplanade du T'at, des distractions sont offertes au public: théâtre, cinéma, danses. A 23h. 15, on tire des feux d'artifice: *băng f'ăi dôk* et *băng f'ăi dôk măi*. Les *băng f'ăi dôk* sont constitués par des troncs de bambou de Im 10 de hauteur qui sont enfoncés dans le sol jusqu'à une profondeur de Om 70. A l'intérieur des tubes, des cônes de bois sont insérés et la cavité comprise entre le cône et la paroi est remplie de poudre et de limaille pilées de façon à constituer une couche compacte. Les cônes sont ensuite retirés et, dans l'espace ainsi laissé libre, un peu de poudre est versée de façon qu'elle recouvre le fond des tubes. Une mèche est alors insérée. Ce cordon enflamme la poudre et fait exploser le mélange. La limaille portée à incandescence et projetée violemment mouchette d'or les trouées d'ombre.

Sur le terrain, se dressent également les rangées de *băng f'ăi dôk măi* tels des plants dans une pépinière. Ces fusées-fleurs sont constituées par des bambous de 4 à 5 m. de haut piqués dans le sol. Elles portent trois ou quatre ombelles dont la partie inférieure est reliée au mât par des anneaux solidement fixés par des clavettes. L'extrémité de chaque pédoncule porte un petit sac de poudre. Une mèche circulaire réunit toutes ces charges qu'elle relie à un grand cordon qui traverse les tubes. Il suffit d'enflammer le cordon pour mettre le feu aux mèches, ce qui entraine la déhiscence des gousses de poudre. Dans le dernier crépitement du feu d'artifice, notables et fonctionnaires quittent la tribune. Tard dans la nuit, pendant que les jeunes gens martellent le podium, les bonzes à Wăt T'at lisent, pour quelques fidèles, le texte d'Upagutta, le vainqueur de Māra[26].

Le 1ᵉ jour de la lune décroissante, à 7h. 15, les officiels, précédés du représentant du roi, gravissent les escaliers menant au T'at et présentent des offrandes aux bonzes rangés en ligne le long de l'enceinte. Ensuite ils pénètrent dans la pagode et écoutent le sermon tiré du *Ves-*

santarajātaka. Le sermon terminé, vers 8h, notables et fonctionnaires descendent à la tribune. Quatre dignitaires avertissent alors le représentant du roi du lancement des deux dernières fusées. La formule d'avertissement est identique à celle récitée la veille; le récitant remplace seulement « fusées royales » par « fusées de Wăt Wis'un et de Wăt Aram » et « *tasêng* de Wăt Mạ̄ī » par « *tasêng* de Wis'un ». Après le lancement des fusées, des acteurs jouent des scènes du Rāmāyana et des compétitions sportives (basket-ball, *ñat ṃak p'aĭ*[27]) se disputent.

A 12h, un repas est offert aux bonzes par les habitants du quartier et les officiels quittent l'esplanade, mais c'est à 15h. seulement que les bonzes, dignitaires en tête, regagneront Wăt Măī.

La cérémonie du T'at a perdu, au cours des siècles, nombre d'éléments. Il y a une cinquantaine d'années, la fête du T'at commençait par une circumambulation rituelle au T'at de P'u Muet, au nord de la cité, au delà de la Năm K'an, « limes » relevant d'un génie chtonien nommé « maître du sol » et considéré comme l'ancien chef des Khà (autochtones)[28]. Dès le premier jour de la lune croissante, les préposés à l'entretien des pagodes qui avaient quêté auprès des fidèles du quartier, organisaient des distractions: théâtres de marionnette, théâtre d'ombres, danses. Certaines de ces exhibitions étaient fort intéressantes, ainsi la danse de Nang Kêu qui retraçait la victoire de Vishṇu sur Nantaka, génie malfaisant qui, de son doigt de diamant, foudroyait les *devatā*. Cette danse avait pour but de chasser toutes les divinités maléfiques qui auraient pu rôder aux alentours des pagodes. Des mannequins dansaient également. Ainsi le *Phi P'et* dont la tête effrayante était censée représenter celle d'un *Preta*. Il se précipitait sur la foule en faisant mine de vouloir dévorer les gens; le *rup su'a* ou tigre en bambou tressé, qui semait la frayeur parmi les assistants; le chevreuil dont la carcasse était recouverte d'un feuillage, et enfin le grand dragon, masque qui était aussi sacré, dit-on, que ceux des Pu Ñơ Ña Ñơ et qui reposait, en temps ordinaire, dans un pavillon près de Wăt Mạ̄ī[29]. Ces mannequins appartenaient à des pagodes différentes, chaque quartier possédant son animal symbolique. Le deuxième jour, les fidèles des pagodes promenaient ces masques en ville et allaient les présenter au roi. Les Khà descendus de la haute région se joignaient au cortège et agitaient des tubes de bambou qui faisaient un bruit de crécelle. Le 3e jour de la lune croissante avait lieu le grand serment. Les cinq plus hauts dignitaires invitaient, en ce jour, le roi à sortir du palais. Le souverain, en palanquin, se rendait à la pagode[30]. Il était précédé de musiciens, de porteurs d'oriflammes, de gardes et de volontaires, de pages et de gens du palais. Du 3e au 13e jour, le texte des *Quatorze traditions* sur lequel nous nous appuyons n'indique aucun rite particulier. Selon nos informateurs, durant ces jours, il n'existait que des divertissements de pagodes. Le 13e jour, l'après-midi, des joutes nautiques se disputaient sur le Mêkhông devant le souverain, les reines, les dignitaires; chacun possédant son pavillon construit sur la berge ou sur des radeaux. Le moment venu, le P'ăña Kwan T'êng apportait au souverain des coupes d'offrandes pour qu'il prononçât des paroles de vérité. Ces coupes étaient ensuite déposées dans les pirogues des rameurs (*sip'ai*). Ceux-ci allaient à l'embouchure de la Năm Dong, de la Năm K'an, au Kôn Kai F'à, au Pha Diu et au Pha Su'a offrir ces coupes aux quinze puissants rois *nāga*. Si cette description tirée du texte des *Quatorze traditions* est exacte, les rites d'offrandes relatés sont fort anciens, car, selon S'ieng Ung K'ăm qui devint chef des piroguiers dès 1895, aucun bouquet de fleurs n'était déposé à l'embouchure de la Năm Dong. Pendant ce temps tout le long de la berge, à côté des pavillons réservés aux dignitaires, les maîtres du rituel des principaux autels de Ḷuong P'răbang érigeaient des reposoirs aux grands génies protecteurs et leur offraient des

mets: poulets bouillis et alcool[31]. Vers 2 ou 3 h. de l'après-midi avaient lieu les compétitions. Les pirogues partaient du confluent de la Năm K'an. Le point d'arrivée était fixé à proximité du pavillon royal, en face de l'embarcadère du palais. Le texte des *Quatorze traditions* nous indique que les pirogues royales ouvraient la course: la pirogue des *sip'ai* de droite concourait avec celle des *sip'ai* de gauche, ensuite la pirogue de la première reine était opposée à celle de la deuxième reine[32], l'esquif du vice-roi rivalisait avec celui du *ras'ăwong* et l'embarcation du *ras'ăbut* avec celle du *ras'ăsamp'ant'awong*. Après ces compétitions des pirogues royales, avaient lieu les joutes des pirogues de pagodes:

Wăt T'at contre Wăt S'ieng T'ông
Wăt Măï contre Wăt Čôm Si
Wăt Wis'un contre Wăt Aram
Wăt P'u Muet contre Wăt S'ang K'ông

Ensuite venaient les courses des dignitaires de second rang. La pirogue du Mu'ang Sên affrontait celle du Mu'ang Čan, celle du Mu'n Luk T'àu concourait avec celle du Mu'ang Kang, etc. . . .

Mais le texte des *Quatorze traditions* ne donne qu'un tableau fort schématique, encore ce schéma ne s'applique-t-il qu'à une époque fort ancienne où les grands dignitaires possédaient des pirogues. Déjà sous le roi Sakarin, si l'on en croit S'ieng Ung K'ăm, ni les reines, ni le vice-roi, ni les hauts fonctionnaires ne possédaient de pirogues particulières. C'étaient les pirogues des *sip'ai* de droite et de gauche qui, après la première course, faisaient fonction de pirogues de la première reine et de la seconde reine. De même, les fonctionnaires choisissaient telle ou telle pirogue de pagodes. La particularité de ces courses est qu'elles étaient réglées de façon à respecter les préséances hiérarchiques. Ainsi la pirogue des *sip 'ai* de droite montée par le chef des piroguiers royaux l'emportait toujours sur la pirogue de gauche à l'avant de laquelle prenait place son adjoint. La pirogue de droite accumulait d'ailleurs les victoires puisque, lors de la deuxième course, elle portait, si l'on peut dire, les couleurs de la première reine, devant laquelle devait s'incliner la seconde. De même la pirogue de pagode choisie par le vice-roi devait l'emporter sur celle du *ras'ăwong*, celle du Mu'ang Sên sur celle du Mu'ang Čan, celle du dignitaire attaché au service de la première reine sur celle du serviteur de la reine de gauche. Sur ces compétitions d'où tout imprévu était exclu, les spectateurs ne devaient vraisemblablement jeter qu'un regard blasé, aussi des divertissements avaient-ils été prévus. Des acteurs jouaient des scènes du *Rāmāyana* et exécutaient la danse du sabre et des lances. Enfin, fait particulièrement important, on faisait danser des personnages masqués. Le texte fort concis atteste toutefois la présence du petit lion[33].

Le 15e jour, les dignitaires invitaient le roi à quitter le palais pour participer aux rites d'offrandes sur l'esplanade du T'at Ḷuong. Neuf cortèges accompagnaient le roi jusqu'au T'at. Le premier comprenait les trois plus hauts dignitaires du clergé, les bonzes et les novices, puis les fonctionnaires chargés de la présentation des offrandes. Des éléphants caparaçonnés, des acteurs masqués et parés, y compris les Pu Ñơ Ña Ñơ et le petit lion, constituaient le second cortège. Les chefs de départements, les notables, les ministres, les fonctionnaires revêtus de leurs insignes de dignité et montés à cheval avançaient deux par deux. Ils formaient le troisième cortège; puis venaient les enfants du roi en carrosse et les grands dignitaires: Mu'ang Sên Mu'ang Čan, Mu'ang Kang, Mu'ang S'àï, Mu'ang Khwa. Gardes, serviteurs du palais, pages

les escortaient. Dans le septième cortège, devant le palanquin royal, marchaient le P'ia S'ăi Ŭpăkan qui portait une coupe spéciale contenant des cierges dont la longueur était égale au tour de tête du souverain et à la coudée royale, le P'ia Ča Mu'n tenant un nécessaire à chiquer . . . le P'ia Wičit et le P'ia Ras'ăk'at qui jouaient de la flûte et de l'orgue à bouche. Le huitième cortège comprenait les reines et leurs suivants. Enfin venaient les fonctionnaires chargés des mets et des vêtements royaux. Les Khà agitant des claquettes de bambou fermaient la marche[34]. Le texte des *Quatorze traditions* ne donne malheureusement aucune précision sur la catégorie, très importante au point de vue rituel, des acteurs masqués. Or, parmi ces derniers, la tradition orale assigne une place spéciale aux *Phi P'et* et à des individus porteurs de carapaces de tortues[35] qui se précipitaient sur la foule et faisaient mine de toucher les parties sexuelles des spectateurs[36]. Il y avait également des pirogues sur roues qui étaient trainées le long de l'artère principale. Elles étaient montées par des piroguiers qui, faisant semblant d'écoper l'eau de leurs embarcations, jetaient sur la foule du paddy[37]. Quand ils parvenaient au marché rituel installé près du palais, ils déployaient sur les vendeuses des éperviers déchirés dont les plombs étaient remplacés par des phallus en bois et ils faisaient le simulacre d'aborder devant les étalages, dont ils dérobaient les mets. Brandissant un trépied[38], ils disaient qu'ils cherchaient un refuge pour la nuit. Quand les différents cortèges atteignaient l'esplanade du T'at, ils formaient une haie entre laquelle passait le souverain; ce dernier prenait place dans le pavillon qui lui avait été érigé. Les reines une fois installées dans leurs pavillons, le P'ia Kwan Têng offrait alors la coupe spéciale au roi qui prononçait dessus une parole de vérité. La coupe était ensuite offerte au T'at. Des divertissements étaient offerts à la foule des spectateurs: *Rāmāyana*, danses à la lance, aux sabres, courses de chevaux, jeu de mail (*ti k'i*). De l'argent caché dans des troncs de bananier était jeté à la populace par les dignitaires. Dans la soirée, le P'ia T'ăkkhin et le P'ia P'ok'ăwamat offraient des fusées au roi. Le texte des *Quatorze traditions* précise que ces « tubes de feu » ou *băng f'ăi* comprenaient: deux fusées royales, deux fusées de la reine de droite et de gauche, deux fusées du vice-roi et du *ras'ăwong*, des fusées provenant de Wăt T'at et de Wăt S'ieng T'ông, de Wăt Mại et de Wăt Čom Si, de Wăt Wis'un et de Wăt Aram, de Wăt P'u Muet et de Wăt S'ang Kông; enfin des fusées *p'uon* de Mu'ang S'ui, ainsi que des petites fusées[39]. Le soir, les Pu Ño Ña Ño et le petit lion dansaient; au Rāmāyana succédait le théâtre d'ombres et de marionnettes. Jeunes gens et jeunes filles participaient à des cours d'amour. Le P'ia Sisat'ăm, le P'ia Kang Mŭngk'un et le P'ia Kwan Wăt répartissaient les textes entre les chefs de pagodes. Les bonzes de Wăt T'at commençaient la lecture d'Upagutta puis le P'ia Kang T'ien et le P'ia T'ăkkhin procédaient à l'illumination du T'at et l'on tirait le feu d'artifice. Le souverain passait toute la nuit en méditation sur l'esplanade du T'at[40]; la surveillance du palais était assurée par le Čău Kom P'ăwăng et les chefs des gardes de droite et de gauche. Le lendemain matin, le souverain et les cinq grands dignitaires (*yăm k'amôn*) montaient en cortège à la pagode du T'at. Ils saluaient le reliquaire et les statues du Bouddha puis présentaient des offrandes aux bonzes avant de regagner leurs pavillons où ils demeuraient jusqu'au milieu de l'après-midi. Les *sena amat* invitaient alors le roi à regagner son palais: « . . . Maintenant que l'aumône royale a pris fin, nous, princes, dignitaires, ministres, fonctionnaires, pages, rameurs, bonzes, Lao et Khà, nous prions Votre Majesté venue assister à la cérémonie de regagner la royale demeure en ce moment faste que nous avons choisi, après avoir consulté les savants. Nous prions Votre Majesté de retourner régner comme auparavant, d'accomplir

la fonction de monarque pour la seconde fois[41], de protéger le peuple pour qu'il soit heureux, grâce à la puissance en mérites de Votre Majesté. Désormais que Votre Majesté ait une longue vie, qu'elle vive jusqu'à 5.000 ans!"[42]

Le T'at pouvant être considéré, selon une conception devenue maintenant classique, comme un réservoir de Dharma érigé par un roi fondateur pour l'exercice de son autorité politique, la cérémonie du 12e mois a pour fonction, au changement saisonnier, de régler à nouveau le royaume sur cet univers allégorique qu'est le stūpa. Méditant près de ce Dharma architectural, le souverain du Laos s'identifie, chaque année, par delà les premiers mandataires du Dharma, à Açoka. Il maîtrise les orients et laisse fluer en lui l'ordre cosmique et moral qu'il répandra sur le royaume. Mais cette instauration abstraite se double d'une instauration concrète (fondation de la chefferie et de ses cadres administratifs) qui ne peut être actualisée qu'après la recréation du cosmos et du territoire. Derrière « l'histoire » se profile ainsi le mythe d'origine, derrière Khŭn Lo et la chefferie de Luong P'răbang, les *devatā ḷuong* qui donnent à la cérémonie tout son sens. Selon la légende cultuelle différente de la tradition écrite[43], les Pu Ñơ Ña Ñơ vivaient autrefois au ciel d'où ils furent exilés. Comme à cette époque la terre n'existait point encore et que l'eau « ténébreuse » s'étendait à perte de vue, le roi des *Thên* avant qu'ils ne quittent les « cieux de lumière »[44] leur dit: « Partout où vous piétinerez, la terre apparaîtra » et il les chargea ainsi de créer le monde. Après la naissance des êtres humains, issus du sein de gigantesques courges, et l'aménagement du territoire, les ancêtres Ñơ partagèrent le monde entre leurs sept fils. Demeurés seuls, ils allèrent se promener dans les forêts de l'Himalaya où ils capturèrent un petit fauve qu'ils nommèrent « lion de cristal (ou plus exactement « lion précieux ») « lion d'or » dont ils firent leur « enfant adoptif ». Au retour, après avoir libéré la région de Ḷuong P'răbang d'un redoutable monstre qui la ravageait[45], ils moururent. Mais, avant leur mort, ils recommandèrent aux habitants de faire des effigies les représentant, eux et leur fils adoptif. « Chaque année, précisèrent-ils, vous ferez danser ces masques aux deux extrémités de la ville, sans quoi les *yakṣa* détruiront le pays »[46]. Une variante de cette légende[47] ajoute qu'ils demandèrent à être enterrés près de leur rizière à Na Khău Čău, lieu où plus tard, déclarèrent-ils, « quand le bouddhisme deviendrait la religion des Lao », une pagode somptueuse serait élevée. Il en fut fait selon leurs désirs. Devenus génies tutélaires du royaume, leur autel se dresse non loin de ce Wăt Wis'un dont ils avaient annoncé la fondation.

Ancêtres démiurges, pourfendeurs de monstres, dissipateurs des ténèbres, n'était-il point normal dès lors que les *devatā ḷuong* participent à la fête du T'at, à cette cérémonie liée au bouddhisme — religion dont ils furent les annonciateurs — qui au nouvel An du livre d'heures vise à recréer cosmos et royaume? Mais les rites réactualisant le mythe d'origine, la recréation doit être précédée d'un retour aux ténèbres, à l'informe, ce qui n'est point sans danger. D'où cette procession rituelle par laquelle débutait jadis, à P'u Muet, en terre barbare, la cérémonie. En ce bastion avancé de la civilisation, cette circumambulation nocturne procédait à une délimitation idéale comparable, en un certain sens, à ce tracé des régions de l'espace auquel procéda, selon la tradition savante, Samanta Brahma, le futur Bouddha[48]. La *pradakṣiṇā* brossait ainsi le cadre bouddhique dans lequel s'inscrivait, spatialement et temporellement, la cérémonie. Circonscrivant déjà l'espace cosmique, délimitant le cycle temporel, elle posait l'assise ferme qui permettait ensuite de replonger momentanément le monde dans le chaos pour le regénérer sans crainte de le voir sombrer définitivement dans l'anarchie. La *pradakṣiṇā* et les rites boud-

dhiques du 15e jour de la lune croissante, parachevant cette circumambulation, subsumaient, emboitaient ainsi toute une recréation dont il appartenait à l'acte archétypal — c'est-à-dire la danse des masques sacrés — et à ses adjuvants — complexes rituels archaïques liés aux fêtes du renouveau et échappant en partie au bouddhisme — de réactualiser le processus. Le cadre ainsi fixé, il ne restait plus qu'à réaliser le retour aux origines par une dissolution de l'ordre quotidien. C'est ce glissement vers le grand temps qu'amorçaient vraisemblablement autrefois, dès le premier jour de la lune croissante, aux orients de la cité[49], ces exhibitions d'animaux symboliques qui, écartelant l'ordre vieilli, faisant éclater l'unité sclérosée du territoire, laissaient chatoyer toute la pluralité, toute la richesse des cultes de quartiers. Mais cette dissolution de l'unité préparait en fait l'établissement d'un nouvel ordre, ce que montre bien cette présentation des masques et mannequins au monarque. C'était tout un univers morcelé — chaque masque détenant l'essence d'une parcelle territoriale autonome — qui dans sa diversité se recomposait peu à peu sous les yeux de ce souverain qui, quelques jours plus tard, ramenant sur terre le Dharma, allait surimposer à toute cette multiplicité l'unité organisatrice.

Le 15e jour, le défilé des pirogues montées sur roues, à bord desquelles prenaient place des « pêcheurs » cherchant un emplacement pour la nuit, précipitait le glissement vers le chaos en engloutissant le monde sous les eaux et en recréant les ténèbres primitives. D'où la présence dans le cortège de ces *preta* et de ces monstres liés à l'informe, aux eaux ténébreuses. Dans la nuit de ce jour, sur l'esplanade du reliquaire, dont l'axe pur, stable, servait de vecteur à la recréation, les ancêtres réactualisant l'acte cosmogonique amenaient alors lentement, à la surface, ce monde nouveau sur lequel les mille feux qui illuminaient le T'at projetaient leurs lumières. Mais sur cette terre surgie des eaux, acre par acre, des êtres d'un autre âge, *yakṣa*, *preta*, s'attardaient. D'où la fonction purificatrice dévolue également à l'acte créateur, la seule dont la tradition écrite, qui fait régner ogres et *phi* en maîtres après la disparition du Bouddha Kassapa, ait chargé les Pu Ñơ Ña Ñơ. Aussi, dansant avec Sing Keo Sing K'ăm, le fauve apprivoisé devenu animal protecteur, dont la soumission attestait leur puissance tout en l'affermissant, les ancêtres Ñơ précipitaient-ils la défaite des monstres[50]. Un même acte recréait ainsi le monde et l'assainissait. Or, en tant qu'elle recrée le monde en l'arrachant aux eaux, la danse archétypale avait autrefois un adjuvant dans la course de pirogues. Dans un article consacré à ce complexe culturel[51], nous avons montré en effet, en nous basant sur les textes, les traditions, les points de départ et d'arrivée des pirogues, que les joutes nautiques du 12e mois n'étaient qu'un rite complémentaire des courses du 9e. Si, à la saison pluvieuse, ces régates avaient pour fonction de régler, comme par un système d'écluses, le passage des *nāga* du fleuve dans les affluents principaux, puis secondaires d'où les ophidiens gagnaient les points d'eau intérieurs, assurant ainsi la fertilité des rizières, à l'entrée de la saison sèche, par contre, les courses qui se déroulaient dans le Mêkhông, à partir de son confluent avec la Năm K'an, contribuaient à l'assèchement des terres en faisant passer à nouveau les *nāga* dans le fleuve. Les rites propitiatoires accomplis de nos jours ne servaient ainsi autrefois qu'à amorcer cette migration des nāga que les joutes de l'après-midi du 13e jour réalisaient[52].

Mais la danse archétypale, dans sa fonction de recréation et de purification, avait pour auxiliaire un autre rite: le lancement de fusées. Consacrées au reliquaire, ces fusées d'un type spécial qu'orne une crête d'ophidien représentent des *nāga*, mais elles ne suscitent plus aucun essaim de légendes ou de croyances, ce qui rendrait impossible toute tentative d'interprétation

s'il n'existait au Laos une cérémonie particulière (*bun băng f'ăi* ou fête des fusées) qui, mettant l'accent sur les *nāga*, lie précisément ce même type de fusée aux génies ophidiens. A l'entrée de la saison pluvieuse (6e-8e mois) cette fête de la fécondité procède à l'abolition du temps vieilli, de l'ordre ancien par une rupture mimée des interdits sexuels. Cette transgression rituelle, donnant ouverture sur le grand temps d'où surgiront les forces vives, libère, *ipso facto*, *preta* et monstres[53] que des personnages masqués incarnent en tête du cortège des fusées. Or, ces *băng f'ăi* sont dans le sud et moyen Laos considérés à la fois comme des phallus (dont la semence ignée attirera l'élément correspondant: l'eau) et comme des *nāga*. Fabriquées par des bonzes, c'est-à-dire par des gens qui réprimant en eux tout désir ont transmué en feu intérieur le pouvoir fécondant, ces *băng f'ăi* n'en sont pas moins mis en relation, par les légendes, avec les *yakṣa*[54], ce qui surdétermine leur ambigüité. Détentrices de ce fait d'une puissance dangereuse, car non contrôlée, les fusées sont présentées avant le lancement aux autels des Thên ou des génies gardiens et déposées, après une circumambulation rituelle, dans l'*ubosot* de la pagode. A Basăk, dans le sud Laos, la moitié des *băng f'ăi*, dont la fabrication est rétribuée par le clan princier, est considérée comme la propriété des Thên. Dans la rizière du représentant de la chefferie — rizière primordiale — ces fusées des Thên sont obligatoirement lancées en premier, sous la surveillance du personnel sacré et des grandes divinités auxquelles un autel temporaire est réservé[55]. Ce sont en effet les Thên ordonnateurs de la principauté qui vont, grâce à ces fusées, agir directement sur les forces de la nature et amorcer le processus de la régénération. A l'aide de ces phallus archétypaux dont ils subliment toute énergie libidinale, ils déclenchent à l'échelle cosmique — ou plus modestement à l'échelon du *mu'ang* — des « joutes de virilité ». Or ces joutes exemplaires libèrent une puissance pure qui, changeant l'ordre, est déjà ordonnée et qui, engendrant un cycle neuf[56], est déjà réglée. Le changement saisonnier marqué par la chute des pluies qui féconde les rizières et par la régénération de la végétation est ainsi assuré. Mais le *bun băng f'ăi* ne livre point seulement des joutes phalliques; les fusées étant également considérées comme des *nāga*, ce sont ces génies de la fécondité qu'il projette directement dans les points d'eau intérieurs. Rien d'étonnant donc à ce que les *băng f'ăi* ainsi survalorisés soient censés, aussi bien au Laos qu'en Isan, provoquer la pluie. Si dans le sud Laos le schème phallique tend à oblitérer celui de la fusée-*nāga*, dans la région de Wieng Čăn, les deux représentations ont la même vividité. D'où ces marionnettes en tête du cortège des fusées qui miment les jeux érotiques, d'où ces têtes d'ophidiens en bois sculpté, ces crêtes de *nāga* qui surmontent l'extrémité des *băng f'ăi* ou en ornent la hampe. Au Trânninh même où les *băng f'ăi* tendent à devenir feu pur, le schème ophidien a subsisté. C'est ainsi qu'aux environs de Lat Bua, la veille de la cérémonie d'ordination[57] (4e-6e mois), un des maîtres du rituel barre, au moyen d'emblèmes d'interdits, l'accès aux sources, aux points d'eau intérieurs, car si une femme par hasard s'aventurait en ces lieux, les *ngu'o'k* — serviteurs des *nāga* — déclencheraient pense-t-on une averse qui compromettrait la cérémonie. Or si, dans cette région, les fusées sont censées, avant leur lancement, écarter la pluie, une fois tirées, elles doivent provoquer inévitablement, croit-on, des averses. Il en est de même des fusées employées à S'ieng Khwang même, lors de la fête du T'at. La fonction primitive que nous avons décelée dans le sud et moyen Laos est donc toujours sous-jacente, mais cette fonction a été oblitérée par une troisième valorisation, celle du feu purificateur dont les *băng f'ăi* du sud et moyen Laos sont également l'objet. En effet, littéralement, le *băng f'ăi* est un tube de feu et c'est ce feu qui va permettre

de consumer les résidus de l'ordre ancien dissous, mettre en fuite les puissances maléfiques qu'a fait surgir la réalisation du grand temps et, plus concrètement, dissiper les épidémies et les épizooties qui marquent le début de la saison pluvieuse. Dans le sud Laos, toutes les pestilences liées au déferlement de la sexualité brute déclenchée dans le monde des apparences par les joutes exemplaires, pures, du monde divin, ont été fixées — peut-être par suite de facteurs historiques, culturels et psychologiques — sur le sexe féminin. Aussi dès que les fusées ont été lancées, « des docteurs en exorcismes » parcourent-ils la cité, selon l'axe nord-sud, pour traquer toutes les puissances malévolentes que recèlent les organes féminins de la génération. Introduisant entre les marches des escaliers (l'interstice symbolisant la vulve) des veuves, des divorcées et des dignitaires la fusée des *thên* qui s'est élevée à la plus haute altitude, ils miment le coït tout en captant, à l'aide d'une plume de paon, les mauvaises influences qu'ils dirigent sur la fusée[58]. Par un même acte, ils exorcisent, excisent et soumettent sexuellement tous les dangereux *phi* femelles et puissances malévolentes nichées dans l'organe sexuel féminin[59].

Dans la région de Wieng Čăn, promenées à travers les villages, les fusées captent également sur elles, mais avant le lancement, toutes les pestilences dont un rite spécial les débarrasse avant qu'elles ne soient projetées[60]. Au Trânninh, alourdies de sonnailles, surmontées d'une plume de paon, ornées d'un miroir, elles chassent les *phi* fauteurs de troubles qui risquent d'inquiéter les postulants à l'ordination.

Intégrées par suite de cette fonction purificatrice dans de nombreuses cérémonies bouddhiques, les fusées tendent à se délester de la composante sexuelle liée au rite agraire. Instrument d'exorcisme si elles mettent en fuite les *phi*, elles ardent également vices et mauvaises tendances et servent ainsi d'adjuvant aux techniques d'ascèse[61]. A la limite, évoquant même la pure flamme qui consuma le corps de l'Omniscient, elles tendent à déboucher sur la vacuité du nirvāṇa. D'où deux niveaux entre lesquels oscille constamment l'imaginaire: feu pur lié à la transcendance, feu sexualisé plus ou moins sublimé lié à ce retour cyclique qu'opèrent les rites saisonniers.

A Luong P'răbang, le T'at servant d'axe à une cérémonie bouddhique qui est également une fête du nouvel An, les fusées dans leur pure ascension ne peuvent s'évader complètement du cycle temporel. Même si la présence du reliquaire a épuré la cérémonie des derniers vestiges d'un rituel propre aux fêtes de fécondité, dépouillant ainsi, peut-être, les *băng f'ăi* de ces valorisations sexuelles qui enrichissent encore les fusées du sud et moyen Laos, le lancement des *băng f'ăi* joue un rôle dans la recréation du monde et du royaume. Projetées près du T'at, les fusées recomposent en effet, en ce centre magique, l'espace et le temps. Tels, en un certain sens, ces *băng f'ăi* de Basăk qui, dans la rizière où s'élève le pavillon de réception des génies, reconstituent, grâce aux thên garants de la puissance du clan princier et ordonnateurs de la communauté, la carte du *mư'ang*, orient par orient, quartier par quartier, les *băng f'ăi* à Ḷuong P'răbang recréent ou plutôt recréaient le cadre spatial — déjà esquissé par la *pradakṣiṇā* de P'u Muet — dans lequel s'inscrivait la fondation du royaume. Les fusées en effet procédaient à une quadripartition de l'espace, ainsi les *băng f'ăi* de Wăt T'at et de S'ieng T'ong recomposaient le sud et le nord de la cité, celles de Wăt Ṃăi, de Čom Si, de Wis'un et d'Aram, l'ouest et l'est. Les fusées de P'u Muet et de S'ieng K'ong faisaient surgir ensuite les marches de la cité, les fusées *P'uon*, par delà le royaume vassal de S'ieng Khwang, tous les *mư'ang* des feudataires. Mais les fusées ne reconstituaient pas seulement les orients, elles régénéraient le temps, rythmant

le changement saisonnier. D'où le rapport établi entre les *băng f'ăi* et les ophidiens, symbole par excellence du cycle temporel. Mais ce point reste à élucider. Si, au début de la saison pluvieuse, les fusées recréent l'ordre, assurent le changement saisonnier et provoquent la pluie en projetant dans les déversoirs intérieurs les génies de l'humide, une certaine comparaison peut être établie entre le *bun băng f'ăi* et les courses de pirogues de la saison pluvieuse; le premier rite constituant un *incitamentum*, un premier appel destiné à réveiller les tropismes engourdis des ophidiens, appel que les joutes nautiques du 9e mois (Ḷuong P'răbang — Moyen Laos) réitéraient. Quelle pouvait être alors la fonction du lancement de fusées à Ḷuong P'răbang, au 12e mois, à l'entrée de la saison sèche, sinon de contribuer à l'évacuation des ophidiens opérée dès le 13e jour par les joutes nautiques, soit que les *băng f'ăi* aient directement déversé les retardataires dans le fleuve, soit qu'ils aient par une brève crue — ce type de fusée provoquant même en saison sèche, comme nous l'avons vu, des averses — procédé à leur retrait en dégorgeant les déversoirs coupés des affluents[62]. Le lancement de fusées du 12e mois, qui réglait la dernière phase du circuit des *nāga* et introduisait la saison sèche, marquée par la migration des ophidiens vers le fleuve, constituait ainsi, en tant qu'il asséchait les rizières, un adjuvant de la danse archétypale et de la course de pirogues. Mais les fusées étant non seulement feu créateur mais feu purificateur — l'importance de cette seconde fonction étant à Luong P'răbang surdéterminée par la consécration des *băng f'ăi* au reliquaire — ce rite devait doubler également l'acte archétypal dans sa fonction d'assainissement. Dissipant les ténèbres de la nuit originelle, il mettait en déroute les puissances malévolentes que les ancêtres expulsaient et consumait pestilences et déchets liés aux orients. Mais, symbole de la pureté même, auxiliaire des techniques de purification intérieure, les fusées traçaient en même temps dans le ciel, pour chaque fidèle, la voie même de la libération. C'est qu'à Ḷuong P'răbang, si la puissance des fusées était bien au service des *thên* dans leur œuvre de régénération du *mu'ang*[63], cette puissance toutefois n'était point puissance nue de créer à laquelle les *thên* seuls auraient imposé un ordre. Consacrées au T'at, si elles contribuaient à instaurer la loi des vieilles divinités régulatrices, elles explicitaient également, et cela dans le même temps, la nouvelle loi qui la parachevait: ce Dharma total qu'elles faisaient rayonner sur un monde neuf dont elles scandaient l'arrachement aux eaux et aux ténèbres.

Mais les masques sacrés ne se bornent pas à recréer le cosmos, ils répartissent les régions de l'espace, délimitent les futurs royaumes, le discours de l'aïeul faisant pendant à l'acte de partage du fils des dieux de la tradition écrite, Khŭn Bulŏm et les localisations « ici » « là-bas » que soulignent les gestes complémentaires — quoique opposés en apparence — des deux ancêtres assurant magiquement, pour chaque *mu'ang* verbalement créé, la prise de possession de toute l'étendue nue. Si les ancêtres Ño' sont ainsi les promoteurs de la fondation des chefferies, c'est que de Mu'ang Thên — où selon la tradition écrite ils touchèrent terre avant Khŭn Bulŏm — à Luong P'răbang, la personnalité des deux Thên s'est profondément modifiée. Devenus les créateurs du *Mu'ang*, ils ont accaparé non seulement une partie de la descendance de Khŭn Bulŏm mais ce héros lui-même qui est devenu, dans la généalogie des esprits, leur fils aîné adoptif[64], père lui-même de Khŭn Bolo, alias Khŭn Lo, le fondateur, selon la tradition savante, de la chefferie de Ḷuong P'răbang. Par le biais de la généalogie nous retrouvons ainsi la tradition écrite qui, prolongeant la tradition orale désormais muette, va nous permettre d'élucider le rituel d'instauration de la chefferie de S'ieng Dong S'ieng T'ông. Selon les annales, lorsque

Khŭn Lo descendit les eaux vertes de la Năm U pour prendre possession du territoire que son père lui avait assigné, il trouva l'endroit occupé par les Khà (aborigènes) et par les descendants de l'ogresse Nang Kang Hi. Il chassa les aborigènes, détruisit les ogres — représentants évidemment de vieux cultes locaux — mais reconnaissant implicitement le droit du premier occupant, il donna à son fils le nom même du chef khà qui avait fondé un *mư'ang* sur « ses terres »: Khŭn S'ua. Par la suite, Mu'ang S'ua devint l'un des noms du royaume.

Mais c'est à F'à Ngum, descendant de Khŭn Lo et créateur de l'unité lao, que devait revenir le soin, au 14e siècle, d'expliciter nettement le droit rituel des aborigènes sur le sol. Après s'être fait couronner roi à S'ieng Dong S'ieng T'ong, non seulement il réinstalla dans le territoire 100.000 descendants de ces Khà qui, sous Khŭn Lo, avaient fui jusqu'aux frontières du pays Lu', mais il chargea encore un aborigène élevé à la dignité de P'ya Păssac (ou Kăss'ak) d'administrer tous les Khà du royaume. Or ce dignitaire considéré, selon les versions, comme le compagnon ou le parent nourricier de F'à Ngum[65] devait loger dans une maison située en contrebas du palais royal. Introduisant près du souverain ceux qui désiraient une audience, pénétrant avant le monarque dans le palais, prenant place avant lui sur le trône[66], ce P'ya Kăss'ak avait, pour charge principale, le sacre des rois du Làn S'àng. Il y a une vingtaine d'années, tous les trois ans, au Nouvel An du millésime (5e-6e mois), le jour même où tous les dignitaires présentaient leurs hommages au roi, un descendant de ce P'ya Kăss'ak venait, en grand cortège, offrir au souverain « les fruits de robustesse — les fruits de longévité », ainsi que de précieuses étoffes, des écorces à chiquer, des tubercules, du riz, aliments qui recélaient dit-on une puissance magique. Se prosternant devant le monarque, il présentait, par l'intermédiaire d'un dignitaire lao, au nom de tous les Khà, offrandes et vœux au souverain. Ce rite d'allégeance, que complétait la révélation des pronostics pour la nouvelle année, soulignait en fait que les aborigènes étaient les détenteurs de la prospérité du royaume et de la vie du souverain. Or, faire ratifier le droit du premier occupant par les conquérants lao, tout en assurant la reconnaissance par les aborigènes du droit nouveau, telle était peut-être la fonction dévolue autrefois au Ti K'i, ce jeu de mail rituel qui à S'ieng Khwang opposait naguère, à l'occasion de la fête du T'at précisément, le clan des aborigènes et le clan des P'uon conquérants, jeu qui met encore de nos jours aux prises, à Wieng Căn, les gardiens du reliquaire royal, substituts des aborigènes, et les représentants de l'administration[67]. Attesté par le texte des Quatorze traditions qui le mentionne dans la liste des jeux diurnes du 15e jour, le Ti K'i à Ḷuong P'răbang comme à Wieng Căn retraçait — du moins peut-on le supposer — toute l'évolution du droit. Soulignant la valeur des vieux titres de propriété détenus par les Khà, il rendait visible à tous l'état d'indistinction qui précéda l'établissement des cadres sociaux par Khŭn Lo. Mais s'il laissait place à la brousse, aux autochtones et à leurs cultes locaux, c'était en vue du débroussaillement, de l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même. Or, ce faisant, il opérait la réinstauration de la chefferie. Si à Wieng Căn les esclaves du T'at, les gens de la brousse, après avoir remporté les deux premières parties aident le clan des « envahisseurs », des fonctionnaires, à gagner la dernière, reconnaissant ainsi une hiérarchie qu'ils contribuent à établir, cette hiérarchie est instituée et reconnue en bloc. A Luong P'răbang, à supposer que les règles du jeu aient été les mêmes, deux autres rites devaient servir d'adjuvants au Ti K'i dans cette phase d'établissement des cadres de la chefferie: la course de pirogues et le lancement des fusées qui précisaient l'ordre hiérarchique. Les compétitions nautiques étaient

en effet réglées de telle sorte qu'elles dessinaient, sur le fleuve, le plan même de la cour, chaque dignitaire se voyant attribuer, aux yeux de tous, la place qui lui revenait lors des audiences royales. Quant aux fusées, explicitant le Dharma, loi sociale autant que naturelle, elles avaient également une fonction d'instauration. Tous les auteurs siamois qui ont décrit — fort sommairement — les fêtes de fusées dans les régions où il subsiste des chefferies distinguent les fusées des dignitaires des fusées appartenant aux autres classes sociales. C'est ainsi qu'à Mu'ang Nan autrefois, lors du *bun băng f'ăi*, le représentant de la chefferie devait posséder en propre trois fusées au moins dont la longueur l'emportait sur celle des *băng f'ăi* du peuple. Il devait même allumer ses fusées en premier[68]. Chez les Lu', où la fête des fusées est signalée lors du Nouvel An, les dignitaires: *čău mu'ang*, *Khun*, *T'aù*, *P'ăña* ont leurs propres fusées[69]. A Mu'ang Ḷuong, dans les Sip Song Pănna, au Nouvel An également, lors du *bun băng f'ăi*, le *čău mu'ang*, le *t'aù p'ăña*, le *ča* et le *sên* doivent avoir chacun deux fusées[70]. Les autres fonctionnaires chargés de la surveillance des villages, les bonzes et les novices possèdent également leurs fusées distinctives. A Basăk, la chefferie ayant accaparé le sacré qui la fonde, les fusées des *thên* sont considérées par extension comme celles du clan princier par opposition aux fusées des fonctionnaires et des riches commerçants qui représentent le *mu'ang*. Or à Luong P'răbang le texte des *Quatorze traditions* distingue nettement les fusées royales, celles des reines, celles du vice-roi et du *ras'ăwong* des fusées de quartiers. Si les différentes classes sociales contribuaient ainsi à recréer l'ordre, l'ordre qui était instauré respectait fidèlement la hiérarchie.

Et au sommet de cette hiérarchie trônait le souverain auquel tous les dignitaires par le rite du grand serment — qui recréait lui aussi la hiérarchie! — s'étaient assujettis. « Protecteur des yeux de la ville », de « la tête de la cité », « protecteur des portes », « des enceintes »[71] le monarque bénéficiaire de la magie des masques s'abîmait alors en méditation au pied du reliquaire. Durant une semaine — puis par la suite durant trois jours, un jour — il captait le Dharma qu'il répandait sur le royaume parachevant ainsi la recréation du monde, du *mu'ang*, la réinstauration de la chefferie.

Telle était l'architecture rituelle de cette fête du T'at, dont quelques vestiges permettent encore de déceler les grandes lignes, avant que les masques sacrés n'aient rejoint dans l'oubli l'effigie du grand dragon qui dansait naguère sur l'esplanade de Wăt Măi et que les ancêtres Ño' n'aient réintégré, définitivement cette fois-ci, le paradis des *thên*.

1 Nous décrivons ici la cérémonie à laquelle nous avons assisté du 27 octobre au 3 novembre 1952.

2 Ce reliquaire qui porte le nom de T'at Sit'ammaçoka aurait été construit en 1813 par le roi Mantha autour d'un *t'at* antérieur que la tradition locale met en rapport avec des missionnaires d'Açoka ou avec Açoka lui-même. Ce monument est situé au sud de la ville là où précisément sont localisées les origines religieuses bouddhiques de Ḷuong P'răbang. Selon l'hagiographie, le Bouddha en effet aurait laissé l'empreinte de son pas près du confluent du ruisseau Hop qui marque la limite sud de la cité et que garde un des quinze *nāga* protecteurs du royaume. C'est près de ce ruisseau que, selon les textes, deux ermites auraient planté un des piliers de fondation. Enfin au 14e siècle, c'est dans ce secteur sud que s'établit la mission cambodgienne qui fonda, non loin de l'emplacement du *t'at*, les premières pagodes de Luong P'răbang.

3 Village des rizières royales, situé à 4 km. de Ḷuong P'răbang, près de la route de S'ieng Ngo'n. C'est dans cette localité que résident les cornacs royaux. Les rizières qu'ils cultivent sont mises à leur disposition par le palais dont ils sont les métayers. Jadis, dit-on, c'est dans ce village que le roi procédait au rite du premier labour.

4 Pagode royale construite en 1796 à l'emplacement de l'ancienne pagode de Si P'um. Elle est située légèrement au sud du palais royal érigé face à la colline « Si » qui divise la ville en deux. C'est dans cette pagode qu'est déposé, au Nouvel An, le P'răbang, palladium du royaume. Mais l'importance qu'a acquise cette pagode serait assez récente car, il y a cent ans dit-on, cette statue était aspergée à Wăt Wis'un, au sud-est de la colline

Si. Or Wăt Wis'un n'avait fait que supplanter Wăt Mănorum, pagode édifiée en 1372 par le roi Sam Sên T'ai. C'est le roi Wis'un qui aurait déplacé, au début du 16e siècle, le P'răbang de Wăt Mănorom à Wăt Wis'un.

5 Cette expression qui figure également dans la formule que prononce le chef des cornacs lors des rites identiques accomplis au nouvel An du millésime (5-6e mois) désigne le soleil ou le seigneur de l'année, divinité qui, selon la tradition populaire, monte au ciel chaque année pour rendre compte aux quatre régents des orients des actes accomplis par les êtres humains. Selon Maha Ouan, cette divinité serait, en fait, en rapport avec la légende du brahmane T'àu Kabin, le seigneur du Nouvel An. On sait que Kabin vaincu dans une joute d'énigmes se décapita. Avant la décollation, il pria ses sept filles, concubines d'Indra, de placer sa tête sur une coupe dans la grotte du Kailāsa, car si, par inadvertance, elle tombait à terre, elle incendierait le monde et si elle touchait la mer, elle assècherait les eaux. Tous les ans, à tour de rôle, les sept filles doivent porter la tête de leur père en faisant trois fois le tour du Mont Meru, puis la replacer dans la grotte. Selon une variante, T'àu Kabin demanda à ses filles de tenir, à tour de rôle, la coupe. Chaque année, une des filles considérée comme la divinité du Nouvel An prend, des mains de la divinité de l'année écoulée, le plateau. Sur les légendes de T'àu Kabin, au Siam et au Cambodge, cf. Sathien Koçet: *Prăp'eni kiau kap c'iwit không c'au t'ai teçakan songkram*, p. 16 sq., Bangkok 1953; Madame Porée-Maspéro: *Les cérémonies des douze mois*, p. 21.

6 Attribuée au légendaire Čantaphinit, l'humble marchand de bétel qui devint roi à S'ieng T'ong, cette pagode fut construite en 1501 par S'ăi Settha. Ce quartier nord est en rapport avec toutes les légendes de fondation, cf. Louis Finot, *Littérature laotienne*, pp. 158-159 in BEFEO 1917.

7 Il se contente de réciter les formules près de l'oreille des pachydermes.

8 Érigée en 1503 par le roi Wis'un. Selon les légendes, cette pagode occuperait l'emplacement de la rizière des ancêtres Ño'. En ce lieu, les deux ermites auraient planté un des piliers de fondation. Selon une autre tradition, les deux ermites auraient ordonné aux constructeurs de la pagode de lever les pilotis tel jour, à l'aurore. Puis les religieux partirent dans l'Himalaya à la recherche de pierres précieuses qu'ils désiraient introduire dans les fondations. Quand ils revinrent, alors qu'ils atteignaient Čom S'ai, l'éclat des gemmes qu'ils rapportaient aveugla les constructeurs de Wis'un. Croyant que le moment était venu, ils levèrent les colonnes. Furieux, les deux ermites jetèrent les gemmes qui s'éparpillèrent en amont de Čom P'et. Là où elles tombèrent, on construisit, par la suite, des pagodes. Selon une version rapportée par Pavie (*Mission*, tome 2, p. 57) une roche aurait été posée à l'emplacement de Wis'un par le Bouddha lui-même « afin qu'un pieux roi pût y faire des fêtes et un monument en son honneur ». C'est dans le quartier de Wis'un que le roi F'à Ngum accueillit les missionnaires cambodgiens qui devaient s'installer par la suite au sud de la cité.

9 Nous décrivons ici les rites tels que nous les avons observés. Or l'ordre de procession normal durant les trois jours serait: Wăt Wis'un, Wăt Măi et Wăt S'ieng T'ông. Mais en 1952, deux des éléphants étaient blessés au pied et le chef de quartier de Wis'un était d'autre part absent, l'ordre rituel fut donc perturbé.

10 Le texte des *Quatorze traditions* indique bien qu'au 12e mois, on devait faire des offrandes aux génies gardiens du territoire, mais ce texte lie les offrandes à la course de pirogues du 13e jour. Selon la tradition populaire, qui ignore manifestement les rites accomplis par le chef des cornacs, les éléphants apporteraient des offrandes aux montoirs, sièges des *arăk mu'ang*. Portés par les pachydermes, les présents acquerraient une plus grande valeur. Que les rites soient en rapport avec les divinités du territoire, nul doute. La formule que récitait l'ex-chef des cornacs P'ia P'eng, après avoir aligné les *s'uei* sur le montoir, en fait foi: « Aujourd'hui est un jour faste, un jour fortuné, nous venons vous prévenir, seigneurs *arăk*, pilier de la ville. Que nous ne connaissions point la pénurie, le manque! Protégez ces éléphants, qu'ils ne cassent point leurs anneaux, qu'ils n'esquivent point le garrot! ». Quand il versait de l'alcool sur les *s'uei*, il prononçait, à la différence de l'actuel chef des cornacs, une seconde invocation: « Gardez bien ceci présent à la mémoire, nous venons vous avertir, seigneurs du lieu, de l'emplacement, seigneurs *arăk*, pilier de la ville. Que nous ne connaissions point . . . » Les autres formules étaient absolument identiques à celle récitée de nos jours.

Selon P'ia P'eng, les rites avaient pour but de propitier toutes les divinités gardiennes pour qu'elles assurent la docilité des pachydermes, qu'elles écartent d'eux les maladies et qu'elles protègent la cité. D'après cet informateur, les *arăk* seraient sous les ordres des quatre régents des orients. D'autre part, les montoirs seraient en rapport avec les piliers de fondation que les textes placent à l'est, au centre, au sud et au nord de la cité. Comme actuellement il n'existe que trois montoirs à l'intérieur de la cité, si ces croyances qui opèrent un curieux syncrétisme entre les différentes traditions ont quelque fondement, un quatrième montoir aurait dû autrefois exister au sud. C'est ce qu'affirme Čau K'ăm Măn qui fait remonter l'origine des montoirs au roi S'ăi Čakkap'ăt Ph'en Ph'êu, possesseur d'un fameux éléphant blanc que devaient lui disputer les Vietnamiens. Par la suite, les souverains de Ḷuong P'răbang auraient fait ériger des montoirs devant Wăt Mănorum, au sud, Wăt Săngk'ălok (au sud, *extra muros*), Wăt Wis'un, etc . . . Quoi qu'il en soit de cet hypothétique montoir, la tradition qui met la procession des pachydermes en rapport avec les orients n'est point à négliger. Si en effet la circumambulation actuelle — trois quarts de tour par la droite autour de la colline Si, le Meru local — peut être considérée, par certains, comme la réduction d'une circumambulation totale, cette croyance ne reposerait-elle pas sur le fait que l'on attribue, avec juste raison, plus ou moins implicitement à la procession, le soin de délimiter la cité, de l'enfermer dans une enceinte magique, les invocations récitées aux différents montoirs contribuant à écarter toute influence maléfique aux divers orients?

11 En rendant les pachydermes dociles et en écartant d'eux les maladies. Notons que le chef des cornacs fait également fonction de maître du rituel de l'autel des éléphants. Lors du rite de fixation des âmes qui clôture l'offrande du porc à Čău Nai, l'ačan qui fixe les bracelets de coton aux poignets du chef des cornacs déclare: « Parlez aux éléphants, ils deviendront obéissants ». Quand le maître du rituel avertit le génie des éléphants, avant l'offrande du porc, il demande à Čău Nai de protéger les éléphants et les chevaux et de les rendre obéissants. Il ajoute: « Que les *Phi Pop* ne traversent point le village, que les *Phi* des épidémies ne viennent point nous déranger! ». Čău Nai comme les génies *ărak* expulse donc les *Phi* maléficients. Que l'on mette l'accent sur le génie des éléphants ou sur les génies gardiens, la procession des pachydermes tend donc à constituer une barrière magique contre les puissances malévolentes.

12 *P'rărac'a p'ith'i sip sông du'an*, par le roi Chulalongkorn, éd. 1951, Bangkok, p. 272 sq.

13 Durant cette même période, une cérémonie fort curieuse était célébrée dans le « *Hô c'u'o'k* », le pavillon qui abritait les cordes dont on se servait pour capturer les éléphants. Seuls les cornacs et les fonctionnaires qui, au cours de la revue, montaient à dos d'éléphant, pouvaient assister aux rites. Les musiciens eux-mêmes, cachés par des tentures, ne pouvaient jouir du spectacle. L'intérieur du pavillon était orné de statues de Çiva, de Vishṇu, de Gaṇeça. Des cordes à capture à extrémité d'or et d'argent, ainsi qu'un crochet pour diriger les éléphants, reposaient sur des tables devant lesquelles on disposait des coupes d'offrandes, des plateaux de mets. Les divinités étaient invitées à prendre place. Après la récitation des *gāthā*, le maître de cérémonie et le chef du département des éléphants déroulaient les cordes puis on mimait une scène de capture. Ces rites du « *t'ôt c'u'o'k* » ou déroulement des lassos étaient accomplis dans la nuit du 3e jour de la lune décroissante. Le matin du 4e jour, des rites identiques étaient exécutés mais ils se terminaient par l'enroulement des lassos — « *dam c'u'o'k* » — qui étaient remis à leur place sur les tables. Cf. *P'rărac'a p'ith'i sip sông du' an*, p. 283 sq., et *P'ithi t'awat'oçamat không kâu* (*Les fêtes anciennes des douze mois*) par Maha Ammat T'o P'răyaçith'ammath'irat, Bangkok 1921, p. 48-49. Selon le roi Chulalongkorn, cette cérémonie aurait eu, à l'origine, pour but de vérifier l'état des lassos, par la suite, la signification primitive étant oubliée, l'on pensa que le « *t'ôt c'u'o'k-dam c'u'o'k* » devait assurer la protection des éléphants. Que cette cérémonie ait été liée à la grande revue est assez significatif: elle devait originellement viser la multiplication des captures, l'accroissement des équipages royaux. L'hommage des cornacs et de leurs montures, lors du défilé, renforçait ce rite en assurant la soumission de tous les pachydermes du territoire. Derrière les pavillons à éléphants que possédait le souverain se profilaient ainsi les kraals futurs.

Or, à Luong P'răbang, s'il n'existe aucun autel des lassos — les éléphants étant capturés autrefois dans la région de Sayaburi — la cérémonie en l'honneur de Čău Nai a lieu au douzième mois, le 4e jour de la lune décroissante, quelques jours après la fête du T'at. A cette occasion, des offrandes sont présentées aux assistants de Čău Nai ou Phi Păkăm (le titre de *Păkăm* est décerné normalement aux assistants de droite et de gauche du chef des chasseurs d'éléphants). Si la tradition du nord n'attribue plus à ces auxiliaires aucune fonction déterminée, celle du sud — à Don Talat, par exemple, village des chasseurs d'éléphants du Prince de Čămpasăk — leur réserve la garde des lassos entreposés dans un modeste Hô C'u'o'k. Derrière la procession du 12e mois, se profile ainsi tout un arrière-plan rituel relevant d'un autre substrat T'ai-Lao.

14 Autrefois ces gardes étaient de race Lù'.

15 La coupe d'« honoraires pour transpercer l'eau » est offerte par le palais.

16 Vu le nombre de pages fort limité dont nous disposons, nous ne pouvons donner la traduction de ce texte (quatre pages) qui nécessiterait un très long commentaire toponymique fort fastidieux. Disons simplement qu'après avoir invoqué Indra, Brahma, le roi des enfers, Nang Mek'ala, Nang T'orani, le *kàn s'wai* invite toutes les divinités des étages célestes, des forêts de l'Himalaya, des monts, des falaises, les *garuḍa*, les *nāga* à venir écouter le serment. La majeure partie du texte ne mentionne pas le nom des *devatā*, mais simplement les lieux que protègent les génies gardiens du royaume. Seuls sont expressément nommés Khŭn Lu et Nang Ua, héros d'une légende toponymique du nord Laos, Nang Kang Hi et son époux, les quinze *nāga* protecteurs, « les divinités qui depuis l'époque du roi Khŭn Bulŏm gardent la liane des gourdes, la liane Khău Kat » c'est-à-dire les *devatā ḷuong*. La frontière sud du royaume s'étendant jusqu'à Li Phi, toutes les divinités, en majeure partie anonymes, de Čămpasăk, d'Atopo', de T'at P'ănom et de Wieng Čăn sont également conviées.

17 Par ce texte presque identique à celui qui figure dans *Siamese State Ceremonies* de Quaritch Wales, p. 194-195, chaque fonctionnaire s'engage à demeurer fidèle au souverain. S'il se révolte ou s'il cèle au roi quelque complot dont il a appris l'existence, s'il sème le trouble, que les génies gardiens causent sa perte! Qu'il soit rompu, brisé, frappé par la foudre, les éclairs! Qu'il périsse par le venin et tombe aux pouvoirs des animaux terrestres et aquatiques! Après sa mort, qu'il tombe en enfer et que dans une nouvelle renaissance, il ne connaisse même pas une minute de bonheur! Qu'il soit tenu à l'écart du Bouddha, de sa loi et de sa communauté! S'il est fidèle, sincère, s'il respecte la loi, que les quatre gardiens du monde et tous les génies protecteurs du royaume lui assurent leur protection! Qu'il obtienne bonheur, santé, fortune, longévité dans cette vie et les félicités célestes dans l'au-delà! Que dans une autre existence il rencontre le Bouddha, observe sa loi, fasse partie de sa communauté et obtienne le nirvāṇa!

18 Grand cornet en feuille de bananier que l'on dispose dans le plateau des âmes lors du rite de la « fixation des âmes ».

19 Cet autel, un des plus importants de Luong P'răbang, est situé dans la vicinité de la pagode royale de S'ieng T'ông. Il est consacré à trois groupes de génies:

1) Le roi *Suwännă K'ămpong*: grand-père du roi F'à Ngum. Il a pour fils adoptif Soi S'ai K'ăm (le fils du *nāga* T'ong Kwang et l'époux de Nang K'ampiu, une des filles de l'ogresse Nang Kang Hi) et pour ordonnance Putanangk'ăm.
2) *Ai hut sam pau* ou *P'ăbat wang nong*: père de Sisunton. Ce dernier est l'époux de Nang K'ămla, une des filles de Nang Kang Hi.
3) *Kwan Khing*: père de Kwan H'ang ou K'an H'ang, « le dartreux » (génie de Pak U) et grand-père de S'aya Somp'u et de Čău K'ăm Deng (le génie de la grotte Pha U'n à Pak U) Kwan H'ang a pour fils adoptif P'et Phi Dip (ou Ong Hai) époux de Nang Mali, fille aînée de Nang Kang Hi.

On notera les liens de parenté qui ont été forgés entre des génies relevant d'un substrat différent (monarques-Thên, ophidien, *yakṣa*), la cohabitation de génies autochtones et de génies émigrés (Kwan Khing, Kwan H'ang) considérés comme relevant du groupe de Pak U, le rapprochement que crée entre tous ces génies leur alliance avec la descendance de la *yakkhiṇī* Nang Kang Hi, divinité appartenant à un substrat mon-khmer qui est l'objet d'un culte particulier.

Tous les ans, du 12e jour de la lune croissante du 7e mois au premier jour de la lune décroissante du 8e mois, une cérémonie — à laquelle participe activement la médium de Nang Kang Hi — est célébrée dans l'autel de S'ieng T'ông en l'honneur de ces trois groupes de génies. Une année sur trois, de la viande de buffle leur est offerte. La seconde année, on leur offre un porc et la troisième des poissons (*pa s'uei*). Nous décrirons ultérieurement cette cérémonie dans un article consacré aux danses médiumniques du 7e mois à Ḷuong P'răbang.

20 C'est-à-dire maître du rituel.

21 Un peu en amont du confluent.

22 Avant que le rideau ne se lève, le chef de la troupe dispose dans la coulisse, devant le masque du roi des *yakṣa*, un plateau contenant deux bols d'alcool, cent piastres et douze *s'uei* dans lesquels sont insérés des bâtons d'encens et des fleurs rouges. Il fixe deux cierges allumés sur le plateau, se prosterne, lève les mains jointes et murmure: « Nos respects, maître, nous vous offrons la coupe d'honoraires pour que vous nous protégiez contre la maladie, la fièvre. Que nous ne soyons pas touchés, frappés par le malheur! Que nous demeurions en bonne santé! » Il prend ensuite deux *s'uei*, les trempe dans l'alcool, asperge le masque du *yakṣa* et des autres personnages en disant: « Buvez, maître! ». Pendant ce temps, devant le masque de Rāma, un des acteurs accomplit le même rite.

Les masques de Rāma et du roi des *yakṣa* placés à gauche et à droite, dans la coulisse, se font face. Une cérémonie spéciale en l'honneur du génie-maître des acteurs est célébrée au septième mois.

23 Ce médium nommé P'a Kămpan incarne les Pu Ño' Ña Ño', leurs descendants et les ogres du P'u Si, lors du sacrifice du porc à l'autel des *devatā ḷuong* au 6e mois. Dans sa demeure, il possède un reposoir consacré aux *devatā luong* sur lequel, chaque jour, il dépose des fleurs en demandant aux grandes divinités de protéger le pays. Depuis 1939 il exerce, en outre, les fonctions de sonneur du *P'u Si*. Quoique ces deux fonctions ne soient point liées obligatoirement, le *P'u Si* recélant des *yakṣa* dangereux qui menacent la sécurité de la ville (cf. la légende citée dans notre article sur « Ḷuong P'răbang, capitale royale » in *Les grandes capitales du monde entier*, éd. Rombaldi), il est préférable, pense-t-on, que le médium des divinités qui ont réduit ces *yakṣa* en esclavage assure également les fonctions de sonneur. Cette fonction est fort pénible car elle oblige le médium à monter neuf fois par jour au sommet de la colline pour frapper divers instruments déposés dans un pavillon attenant à la pagode du P'u Si ou Wăt Čom Si. A 15h, il doit frapper trente-trois coups de tambour, à 19h, il doit frapper tambour, cloche, gong, cymbale neuf fois en laissant un intervalle tous les trois coups. A 21h, il frappe trente-trois coups de tambour et neuf coups de cloche en marquant un temps d'arrêt tous les trois coups. A minuit, il frappe neuf coups de tambour en laissant un intervalle tous les trois coups. A 3h du matin, il frappe trente-trois coups de tambour. A 4h, neuf coups de tambour, gong, cymbale, cloche en marquant trois intervalles. A 6h, neuf coups de tambour en trois intervalles. A 9h, trois coups de tambour; à midi, neuf coups de tambour en respectant les intervalles. Aucune légende ne rend compte du détail et des modes de percussion. Si le sonneur manquait à ses obligations les *yakṣa*, dit-on, pensant que la loi du Bouddha a cessé d'être observée dans le royaume, envahiraient la cité.

24 La traduction intégrale du discours du Pu Ño' figure *in* Artibus Asiae, vol. XXIV 3/4, p. 197, note 8. Cette traduction attire deux remarques. Le nom du Pu Ño', Thău Kŭm S'ŭm Tŭm K'ŭm, est un sobriquet dont le sens échappe au personnel sacré lui-même. Selon As'im, cette expression serait une déformation de *Thău Kŭm S'um Tŭm K'ŭm* (littéralement: vieux, protéger le groupe, protéger) c'est-à-dire « vieux protecteur de la communauté ». Le Pu Ño' porte également le surnom de Nu Nu'a. Ce nom qui désignait également un des masques sacrés qui dansait naguère à S'ieng Khwang, lors de la fête du T'at, n'évoque plus rien au Trânninh. Selon As'im, cette expression désignerait une chose souple comme un élastique. Mais Nu Nu'a signifie également ravissant et démarche gracieuse (ce qui n'est point sans évoquer l'un des « animaux » qui participait jadis en Chine aux cérémonies d'expulsion et dont le nom signifiait, démarche souple et aisée). D'où les éclats de rire peut-être qui secouent l'acteur jouant le rôle du *devatā* grotesque quand il prononce ce nom. Selon

a tradition, les porteurs du masque du Pu Ño' doivent obligatoirement rire en prononçant Nu Nu'a, quoiqu'ils en ignorent actuellement la signification.

Dans son article sur « L'année laotienne » (BSEI, nº Sp 18 (1943), nº 1-2, pp. 107-117), Méridat prétend que le petit lion prend la parole et se vante de ses bonnes fortunes!!

Le début du discours du Pu Ño' est particulièrement intéressant car il fait allusion à une genèse très différente de la cosmogonie des annales et de celle rapportée par la légende cultuelle mais fort proche par contre de la genèse des T'ăi Noirs de Nghia Lo ou de celle des T'ăi des Hua P'an. C'est ce même fragment de cosmogonie que nous avons retrouvé à S'ieng Khwang ou dans les *gāthā* des pêcheurs de Luong P'răbang. Signalons que le culte des masques dont nous avons décelé la trace à Bàn Na Hu, au Trânninh, existerait encore actuellement près de Bàn Bàn à Hô Kang. Selon M. Thong Dam, deuxième secrétaire à l'ambassade du Laos à Bangkok et originaire de Hô Kang, la pagode de ce village détiendrait un masque appelé *Phi Khon*: « génie masqué », absolument identique au masque du Pu Ño' et que l'on sortirait au 4e mois lors de la fête des fusées.

25 Au moment de remettre les masques dans les coffres, As'im allume seulement deux cierges sur le *mĕng* et prononce: « Maintenant la cérémonie du 12e mois est terminée. Nous vous invitons, *devatā luong*, à entrer dans les coffres. Protégez le pays, le *mư'ang* afin que les habitants demeurent en paix! »

26 Il s'agit de la version classique relatant la lutte d'Upagutta et de Māra. Açoka qui avait élevé un grand stūpa voulait à cette occasion célébrer de grandes cérémonies, mais Māra vint troubler les festivités. Finalement Upagutta lui suspendit au cou un chien crevé et l'attacha à une montagne pour la durée des fêtes. Dans le sud Laos, à Basăk, ce texte n'est récité que le soir du 15e jour de la lune croissante du 11e mois, avant le lancement des radeaux enflammés. Selon la tradition orale du sud, Upagutta serait le fils du Bouddha et de la déesse des poissons Nang Matsa qui goba par hasard la semence que le Bouddha avait jetée à l'eau pour confondre ses disciples qui doutaient de sa virilité.

Le 14e jour de la lune croissante du 12e mois, lors de la fête du T'at de Basăk, le préposé à l'entretien du reliquaire érige, au nord-est de la cour de la pagode, un petit pavillon dans lequel il dépose une natte, un crachoir, une carafe, un nécessaire à chiquer. L'un des notables se dirige alors vers le Mêkhong pour quérir Upagutta. D'une main, il tient un parapluie ouvert — insigne de dignité — de l'autre, un bol à aumônes (*bat*) que recouvre une assiette contenant un cierge, des chiques et des cigarettes. Il est suivi d'un enfant qui frappe à coups redoublés sur un gong. Une fois à l'embarcadère de la pagode, le notable pose son parapluie, découvre le bol à aumônes, fixe dessus un cierge allumé et jette à l'eau chiques et cigarettes en invitant Upagutta à venir assister à la cérémonie pour assurer la protection du *mư'ang*. Il jette alors trois pierres dans le fleuve à un endroit peu profond, les ramasse avec soin et les place dans le bol. Ces trois pierres symbolisent Upagutta. L'enfant frappe trois coups sur le gong et le notable, bol d'une main, parapluie de l'autre, regagne la pagode et place le bol dans le petit autel qu'il orne du parapluie. Après la cérémonie, le notable rejette les pierres dans le fleuve. La réception d'Upagutta a lieu également lors de la fête de la « grande naissance ». A cette occasion, les bonzes de Wăt T'ong (Basăk) placent dans une coupe, en plus des trois pierres, trois statuettes du Bouddha. L'une est censée représenter Upagutta, les deux autres Gautama et Maitreya. Upagutta commandant au vent, à la pluie, aux flots, est convié également lors de la fête des fusées à Wăt Ḷuong Kau Paksé, au 6e mois et sa coupe est placée dans un petit pavillon près de la pagode.

A Bàn Ko'n, dans le moyen Laos, lors de la fête de la grande naissance, la coupe d'Upagutta contenant trois pierres est posée dans la pagode même prés d'une paire de sandales, d'un bâton et d'une robe jaune (équipement de bonze d'Upagutta) à proximité de la « coupe d'invitation » du génie du village qu'apporte le maître du rituel, lance en main. A Si K'ai, près de Wieng Čăn, on invite également Upagutta au 8e mois, à l'occasion de la fête des fusées mais il faut se garder de prendre les pierres dans le fleuve, car il pleuvrait immédiatement. Le notable qui va inviter Upagutta ne peut également, pour la même raison, se baigner avant la fin de la cérémonie.

L'auteur siamois Bun C'uei signale que lors de la fête de la Grande Naissance les Lù' disposent, dans un pavillon, des offrandes et des pierres représentant Upagutta ou les Upagutta car les Lù' croient qu'il existe quatre on huit Upagutta. A la fin de la cérémonie, un esquif dont la proue est ornée d'une tête de *nāga* est abandonné au fil de l'eau. C'est le renvoi d'Upagutta. Cf. *Lù'k'on t'ăi năi prăt'et čin*, Bangkok, 1954, p. 333-337.

27 Deux camps se disputent une noix de coco huilée et tentent de marquer des buts en déposant la noix à la limite du camp adverse.

28 Ce génie nommé Čău Din est secondé par Thu Luong, Ai Lai (esprit dangereux qui fait fonction de garde du corps; il est apparenté au roi Suwănnă K'ămpong de l'autel de S'ieng T'ông), Nai Pătu ou gardien des portes, Mu'ang S'àng ou gardien des éléphants, Mu'ang Sun, le chef des pages. Čău Din rôde, parfois, dans ce quartier sous l'apparence d'un tigre. Tous les trois ans, autrefois, on lui sacrifiait un chien roux que l'on surnommait « cerf d'or ». Par la suite, de la viande de porc achetée au marché (deux têtes, huit pattes, quatre queues et les organes internes) fut seulement offerte au génie. La cérémonie commençait le 12e jour de la lune croissante ou décroissante du 7e mois. Depuis 1945 cette cérémonie est tombée en désuétude. La médium est morte et l'autel n'existe plus. Toutefois, à la date prescrite, le chef de quartier est tenu d'offrir à Čău Din quelques mets dans un petit autel temporaire.

29 S'agissait-il d'un monstre qui avait été soumis ou mis à mort par les Pu Ño' Ña Ño'? Toutes nos recherches sur ce point sont demeurées vaines. Les desservants de ce culte étant décédés, l'autel et le masque détruits, la tradition concernant cette effigie a complètement disparu. Selon Čău K'ăm Măn, ce dragon bénéfique pouvait devenir extrêmement dangereux si on négligeait son rituel. C'est la tête de ce monstre qui figurerait sur l'une des deux gouttières avec lesquelles la population asperge le P'răbang à Wăt Ṃăĭ lors du nouvel An. Quoique le maître du rituel des *devatā ḷuong* nie toute relation entre cette effigie et les Pu Ño' Ña Ño', il est possible, toutefois, qu'il ait existé entre ces masques quelque rapport. En effet, selon une légende rapportée par Servoise, les *devatā ḷuong*, après avoir tué un lion nommé Sing Kalo, auraient affronté une sirène du nom de Sang Mangkon (*Légende historique de Luang Prabang*, R.I. 1908, pp. 966-967). Or, si le mot « sang » évoque un génie ou un fauve ou le gigantesque mollusque (« săng ») qui vivait dans un cours d'eau près du village de Săngk'ălok, Măngkon désigne un dragon. Selon J. Cuisenier d'ailleurs, les deux aïeux auraient péri en tuant un dragon (Revue des Arts Asiatiques, VII, p. 12).

Sur les autres masques qui ne sont point sans rappeler les « animaux » des anciennes fêtes chinoises, nous ne possédons malheureusement aucune légende.

Selon le P'ia Mu'ang Sên, le dragon dansait à Wăt Ṃăĭ et « dans la rue », les autres effigies dansaient dans leur quartier respectif. Quand ils allaient saluer le souverain, tous ces masques dansaient le long du parcours mais sans se livrer à des exhibitions dans d'autres quartiers.

30 Le texte des *Quatorze traditions* n'indique malheureusement point le nom de la pagode, ce qui permettrait de dater très approximativement le manuscrit.

31 Selon S'ieng Ung K'ăm, les pirogues étaient mises à l'eau dès le 10e jour. Le 12e jour les rameurs s'exerçaient; les offrandes étaient présentées le 13e jour. Selon As'im, dont nous rapportons le témoignage avec les réserves de rigueur, le maître du rituel des *devatā ḷuong* construisait, dès le 12e jour au soir, un petit autel temporaire, entre les pavillons du vice-roi et du *ras'ăwong*, près du confluent. Le 13e jour au matin, il montait dans l'autel des grandes divinités et invitait les *devatā ḷuong* à assister à la course de pirogues. Il se rendait alors au bord du fleuve, fixait un parasol sur le petit pavillon et déposait, sur cet autel, deux plateaux contenant chacun des cierges, de l'alcool, des mets ordinaires (légumes, organes internes de buffle) et un poulet bouilli. Il fixait un cierge allumé sur chaque plateau, débouchait une bouteille d'alcool et invitait les *devatā ḷuong* à manger et à « piétiner la proue des embarcations, la tête des radeaux » afin d'écarter tout danger. La cérémonie terminée, il invitait les divinités à réintégrer leur demeure. Cette présentation d'offrandes aux autels temporaires érigés sur la rive du fleuve, durant les courses de pirogues, a subsisté dans le sud Laos (Basăk).

32 Selon S'ieng Ung K'ăm, la compétition opposant les deux reines était dédiée à l'ogresse Nang Kang Hi et aux *Nāgī*: Nang Dăm du gouffre T'on et Nang Dôn du gouffre H'u'a.

33 *Fôn sing khon tam h'it pu ño' ña ño'*: danse du masque du lion conformément au rituel des Pu Ño' Ña Ño' (texte des *Quatorze traditions*, cahier I, p. 86). Doit-on en conclure qu'à une époque fort ancienne — nos informateurs ignorent tout de ce rite — le « lion précieux » dansait seul? Nous ne le croyons pas pour une raison fort simple: les danses du 15e jour de la lune croissante et du nouvel An du millésime figurent dans le même texte sous la simple désignation « danse du masque du lion ». L'auteur du traité a donc désigné uniquement le masque le plus caractéristique et les deux autres masques participaient vraisemblablement, jadis, aux danses du 13e jour comme à celles du 15e jour.

La course de pirogues ayant, comme nous le verrons, pour but d'assécher les terres intérieures, il est normal qu'elle ait été liée chronologiquement à une danse qui avait pour fonction de faire surgir la terre des eaux. La réduplication de la danse le 15e jour ne faisait que doubler l'efficacité du rituel.

34 Texte des *Quatorze traditions*, p. 87 sq.

35 Ces masques participaient également aux danses de quartiers. Selon le P'ia Mu'ang Sên, on exécutait aussi, sur l'esplanade du T'at, la danse du serpent. Un enfant caché dans un panier rempli de feuillage manœuvrait une tête de serpent en bois. Les femmes qui s'approchaient du panier étaient piquées par le reptile et tombaient en catalepsie. Un acteur jouant le rôle de médicastre les ramenait à la vie en leur insérant sous les jupes toutes une gamme de phallus en bois (sur ce jeu rituel, cf. Janselme, *Un vestige du culte phallique*: *la danse du serpent à Luang Prabang*, B.S.F.H.M. 4, 1905, pp. 195-198).

36 La tortue symbolise au Laos l'organe sexuel féminin. Si dans le sud Laos, la tradition puritaine qui fait de la femme une suspecte *a priori* — l'examen de la cosmogonie, des légendes, des formules récitées lors de la fête des fusées est à cet égard particulièrement révélateur — l'empêche de jouer un rôle majeur dans les rites de fertilité, à Ḷuong P'răbang, par contre, le rituel de fécondité libère l'agressivité féminine et entraine la soumission, voire la reddition sexuelle de l'élément mâle. Ainsi, au nouvel An du millésime (5e-6e mois), les jeunes filles aspergent — rite de purification et de fertilité — les hommes et les attaquent violemment, leur déchirant — du moins en 1952 car depuis ces rites ont été supprimés — chemises et vêtements. Elles les ligotaient même contre rançon alors que les hommes avaient juste le droit d'enduire de noir de fumée — rite prophylactique — le visage de leurs adversaires. A la même époque, à Basăk, des luttes à la corde opposaient jadis, au jour intermédiaire, le clan des hommes au clan des femmes. Les femmes gagnaient, esquissant ainsi la première phase de la recréation du *mu'ang* liée, dans la cosmogonie du sud, à la faute d'une fille des dieux, mais le len-

demain, jour de la nouvelle année, c'étaient les hommes qui, traquant les filles du nord au sud les aspergeaient avec violence et leur barbouillaient de force le visage de suie. Il appartenait donc aux hommes seuls de parachever la restauration du *mu'ang*.

A Luong P'răbang les aspersions du Nouvel An introduisent les rites de pluie du 7e mois (luttes à la corde) qui clôturent les cérémonies en l'honneur des grands génies de l'autel de S'ieng T'ong, Nang Kang Hi, Lăk Man, Čău K'ăm Deng et qui opposent le clan des femmes au clan des hommes, le premier gagnant par deux parties à une. Or la cérémonie au pilier de la ville (*lăk man*) comporte un second jeu rituel connu sous le nom « d'oeuf de tortue » qui précipite la défaite du clan mâle, sur un plan purement sexuel (dévirilisation symbolique), ce que prouve un simple examen du rite. Sur l'esplanade du pilier sacré, un représentant du clan mâle jouant le rôle de la tortue place sous lui deux ou trois pierres ramassées près du pilier et considérées comme « ses oeufs ». Pendant qu'un des membres du personnel sacré le frappe sur le dos avec une poignée d'herbe à paillote tout en récitant une formule pour balayer les influences maléfiques, une fidèle s'empare subrepticement d'un des oeufs qu'elle donne en cachette à une autre fidèle. La pierre circule ainsi sous les jupes des femmes qui sont massées les unes contre les autres dans le prolongement du pilier. La « tortue » devenant menaçante, la coupable effrayée se lève laissant tomber « l'oeuf » qu'elle tenait serré entre ses cuisses. La « tortue » poussant des cris: « *su' su'* » s'empare de l'oeuf et, s'en servant comme d'un phallus, tente de l'introduire sous les jupes de la voleuse. Le clan des femmes se précipite alors sur la « tortue » qu'elles font tomber et roulent dans la boue. L'une d'elles s'emparant de « l'oeuf-phallus » poursuit la « tortue » en faisant le simulacre de la sodomiser.

Ce jeu qui réalise, en présence du génie chtonien, la défaite du clan mâle tend à provoquer le changement saisonnier, la chute des pluies par un brusque renversement de l'ordre naturel seul capable de faire surgir le « grand temps » d'où découle à nouveau tout ordre.

37 Rite de fertilité.

38 Indiquant par là qu'ils désiraient accoster pour faire cuire leur dîner.

39 *Băng f'ăi lek nòi*. Aucun de nos informateurs n'a pu nous donner le moindre renseignement au sujet de ce dernier type de fusées. Toutefois comme elles sont citées juste après les fusées de Mu'ang S'ui (Trânninh) on peut supposer qu'il s'agissait de ces « fusées rayées » qui sont placées sur les supports au dessous des grands *băng f'ăi p'uon*. Mais ces fusées miniatures que l'on fabrique au Trânninh avec le reste de poudre ne sont point lancées. Elles servent d'ornement. Il est possible d'ailleurs que ces fusées réduites soient une survivance de ces fusées minuscules que l'on tire parfois dans le sud et moyen Laos (Wăt Luong Kau, Bàn T'at Luong) devant l'autel des génies ou les *t'at* pour consacrer les grandes fusées aux divinités ou aux Trois Joyaux.

Selon Čău K'ăm Măn, on lançait, peu après leur présentation au souverain, les fusées royales, celles des reines, du vice-roi et du *ras'ăwong*. Les autres fusées étaient lancées le lendemain. Mais d'après le P'ia Mu'ang Sên, c'étaient les fusées des pagodes qui étaient lancées en premier. Les fusées des rois, des reines et des dignitaires n'étaient lancées que le jour suivant(?).

40 Jadis le souverain devait demeurer sept jours sur l'esplanade du *t'at*, par la suite, il n'y demeura plus que trois jours, ainsi qu'en fait foi le texte des *Quatorze traditions*. Durant tout ce temps, les divertissements se poursuivaient au pied du reliquaire. Finalement le roi ne passa plus qu'un jour et qu'une nuit près du *t'at*. En 1952, il n'assistait déjà plus à la cérémonie; il se faisait représenter par un parent.

41 Ce qui prouve que la cérémonie avait pour fonction de réinstaurer la chefferie, de rétablir le droit royal.

42 Texte des *Quatorze traditions*, cahier I, p. 21.

43 Selon le texte des *Nit'an*, quand les deux ermites eurent délimité la cité future de S'ieng Dong S'ieng T'ông, c'est-à-dire Luong P'răbang, l'un d'eux, grâce à ses pouvoirs magiques, gagna le ciel d'Indra et demanda au dieu de désigner un roi vertueux capable de gouverner le *mu'ang*. Les mérites des enfants des *thên* ayant été examinés, le choix tomba sur Khŭn Bulŏm, fils du roi des *thên*. Au moment du départ, il reçut l'ordre de s'installer à Mu'ang Thên; plus tard, lui fut-il révélé, il aurait sept fils, dont l'ainé deviendrait roi de S'ieng Dong S'ieng T'ông. En tête du cortège marchaient les Pu Ño' Ña Ño' qui étaient armés d'une hache. Immédiatement derrière suivait un autre couple qui portait un coupe-coupe, une pioche et une bêche. Ces quatre *thên* avaient pour fonction d'empêcher les *preta*, les *yakṣa* et tous les esprits dangereux de pénétrer dans le *mu'ang* avant Khŭn Bulŏm. Par la suite les aieux Ño' et les deux autres *thên* coupèrent une liane et un banian maléfique qui obscurcissait le ciel. A leur mort, ils devinrent les génies gardiens du territoire, cf. *Mission Pavie*, tome 2, p. 6 sq.; L. Finot, *op. cit.*, p. 158 sq.

44 Les termes entre guillemets ne figurent pas dans le texte. On trouvera la traduction intégrale de cette légende dans notre article « La naissance du monde selon les traditions lao », éd. du Seuil, p. 401 sq.

45 Un fauve et non un dragon.

46 Cette recommandation des Pu Ño' Ña Ño' qui serait ainsi à l'origine du culte des masques met l'accent sur la fonction purificatrice de la danse liée à l'aménagement du territoire, au détriment de la fonction créatrice explicitée cependant par la légende. Il semble qu'il y ait eu ici contamination entre la tradition écrite, qui assigne pour tâche principale aux Pu Ño' Ña Ño' de protéger le royaume contre les puissances malévolentes, et la tradition orale, qui dote, secondairement, les ancêtres démiurges du pouvoir magique de soumettre les monstres. Si, au nouvel An du livre d'heures, le caractère créateur de la danse est nettement souligné, au nouvel

An du millésime (5e-6e mois), la fonction purificatrice tend à masquer la fonction créatrice ainsi que le prouve l'étude des rites dont nous allons examiner le détail.

Le matin du dernier jour de l'an ou *săngkhan pai*, à 10h, As'im dispose dans l'autel des *devatā ḷuong*, sous le reposoir, à côté du lit des divinités ou *mĕng* deux plateaux de mets sucrés. Il enlève les *s'uei* placés sur le lit lors des cérémonies précédentes et balaie l'autel. Il dépose alors les *s'uei* des deux plateaux (dans lesquels sont insérés des cierges et des noix d'arec enfilées) sur le *mĕng*, fixe deux cierges allumés sur le reposoir, un cierge sur chaque plateau, puis se prosterne et murmure: « A l'occasion du Nouvel An, de la nouvelle année, nous venons vous inviter grand-père Ño', grand'mère Ño', et vous lion précieux-lion d'or, à sortir, à aller piétiner la tête et la queue du *mư'ang* ». Deux assistants sortent alors les masques et les posent sur les couvercles des boîtes à côté du *mĕng* de sorte que le petit lion regarde en direction de ses parents adoptifs. Au bout d'un quart d'heure — temps d'un repas humain — As'im éteint les cierges puis partage les offrandes entre les membres du personnel sacré.

Le jour intercalaire ou *mư' nău*, à 11h. du matin, As'im porte les masques dans la pagode Aram. Il place les Pu Ño' Ña Ño' le long du mur, à gauche, pour qu'ils surveillent leur fils adoptif (ce rite n'est pas obligatoire) et frappe sur un tambour (le médium peut le remplacer). A tour de rôle, deux par deux, les serviteurs de l'autel des *devatā ḷuong* revêtent le masque et la peau du lion posés au centre de la pagode et s'exercent, au rythme de la batterie « danse », à évoluer en cadence. Ces danses qui rappelaient peut-être à l'origine le domptage du fauve sont considérées comme de simples exercices qui permettront de choisir les acteurs les plus habiles qui auront l'honneur de danser devant le souverain. A 15h, les masques sont rapportés, dans l'autel, sans aucun rite et placés sur les couvercles. A 15h. 30, deux serviteurs revêtent les masques des ancêtres Ño' — contrairement à ce que l'invocation d'As'im suggérait, le petit lion ne va point danser au nord ni au sud — s'inclinent devant le *t'at* Pak Yam ou *t'at* de la Vérité qui jouxte Wăt Aram pour que les paroles de l'aïeul acquièrent, dit-on, de l'efficacité, puis ils prennent place dans le cortège des bonzes qui, partant de Aram, se dirige vers S'ieng T'ong au nord. Quand le cortège arrive en face de Wăt Kili, un peu avant S'ieng T'ong, As'im dépose sur le mur d'enceinte de la pagode, à l'extérieur, deux cornets en feuille de bananier. Il place la main droite des aïeux Ño' sur ces offrandes en disant: « Nous sommes venus piétiner la tête du village, la tête de la cité. Maintenant [*yakṣiṇī*] n'allez pas errer, n'allez pas vous promener! Que tous les gens viennent se distraire avec nous à Wăt S'ieng T'ong ». Les deux ancêtres piétinent alors le sol pour fixer l'ogresse surnommée la veuve qui demeurait, autrefois, dans un banian ou sur une colline, à l'emplacement où s'élève maintenant la pagode. Une fois à S'ieng T'ong, pendant que les religieux du cortège vont asperger les bouddhas de la pagode, le médium des *devatā ḷuong* offre aux masques que les acteurs ont déposés dans l'édicule renfermant le tambour de la pagode, deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, cinq bols de dessert et des *s'uei*. Il fixe deux cierges allumés sur chacun des plateaux et invite les *devatā ḷuong*, Khŭn Bulŏm et Khŭn Bulong (le fils de Khŭn Bulŏm) à manger les mets. Il oint ensuite, avec deux *s'uei* trempés dans de l'alcool, les lèvres des deux masques. Les deux danseurs se masquent pendant qu'As'im verse le contenu des plateaux dans une jarre. Maître du rituel, médium et masques prennent place sur l'esplanade du *wăt*. Le médium exécute sur un petit tambour la batterie *sadĕt*. Les masques saluent puis le Pu Ño' accroupi à droite de l'aïeule récite la même formule que lors de la fête du *t'at*. Il supprime seulement le passage concernant le lion (si nous en croyons du moins As'im, car les deux années au cours desquelles nous avons étudié cette cérémonie, les acteurs qui jouaient le rôle du Pu Ño' susurraient littéralement le discours). Dès que la batterie « danse » retentit, les ancêtres courent puis piétinent tout autour de l'esplanade en poursuivant les enfants qui arrachent les fibres de leurs défroques. Ces fibres provenant du costume des grotesques qui semèrent jadis la panique parmi les enfants des *thên* serviront à cheviller les âmes des nouveaux-nés dans les cas de convulsions. Les ancêtres dansent trois fois comme au 12e mois, chaque danse étant suivie d'une pose de cinq minutes. Le cortège ensuite se reforme. Au retour, en passant devant Wăt Kili, les masques piétinent le sol et crient: « Eh, la veuve, ne va pas errer, ne va pas te promener! » Une fois à Aram, un serviteur va chercher le masque du lion. Les aïeux et leur fils adoptif dansent alors à Wăt Wis'un après avoir salué le *t'at* de Vérité (le lion claque les mâchoires en signe de salut) mais il s'agit d'une simple répétition, aussi le Pu Ño' ne récite-t-il aucune formule. Les danseurs saluent ensuite le *t'at* et regagnent l'autel. Ils posent les masques sur les couvercles tandis qu'As'im verse les mets présentés antérieurement aux ancêtres, à côté du lit. Il aligne les *s'uei* qui ornaient les plateaux sur le *mĕng*, fixe deux cierges allumés sur le lit et indique que les aïeux sont allés piétiner les *yakṣa* de S'ieng T'ông (selon la mère d'As'im, ce seraient deux *yakṣiṇī* qui hanteraient l'emplacement de cette pagode) pour qu'ils n'errent point. Les assistants se répartissent ensuite les mets.

Le matin du 1e jour de l'année nouvelle ou *săngkhan khư'n*, jour du « *basi* » royal, à 10h, les habitants des quartiers de Wis'un et d'Aram apportent des plateaux de mets sucrés aux *devatā ḷuong*. Le maître du rituel est tenu de présenter un plateau spécial contenant un poulet bouilli, une noix de coco, des desserts. Il groupe toutes les offrandes devant les masques, fixe un cierge allumé sur chaque plateau et invite les *devatā ḷuong* « qui ont escorté le seigneur du Nouvel An », Khŭn Bulŏm et Khŭn Bulong à se restaurer. Il frappe trois coups de tambour, puis un quart d'heure après, retire les mets qui sont partagés entre les fidèles. Les villageois ne cessant d'affluer, d'autres plateaux prennent la place des premiers. As'im à chaque service, exécute les mêmes rites.

Les masques sont ensuite portés à Wăt Aram où le petit lion, comme la veille, répète son numéro chorégraphique. L'après-midi de ce jour, en cortège, les Pu Ño' Ña Ño' se dirigent au sud de la ville vers un monticule où se dressait jadis dit-on la pagode de gemme fondée sous F'à Ngum. Ils placent deux *s'uei* au pied du tertre en murmurant: « Voici le Nouvel An, nous venons piétiner le nord et le sud du *mư'ang*. Que le pays vive dans le bonheur et la tranquillité! » Ils piétinent alors le sol — deux *yakṣa* hantant cet emplacement — pendant que quatre bonzes de Wis'un et d'Aram déposent des cierges et des *s'uei* au flanc du monticule. Les *devatā luong* regagnent Wăt T'at qui, par suite de la disparition de la pagode de gemme, marque, au Nouvel An, la limite sud de la cité. Pendant que les religieux aspergent les bouddhas de la pagode, les masques reçoivent un repas identique à celui qui leur a été offert à Wăt S'ieng T'ong, puis ils dansent sur l'esplanade que hantent un *yakṣa* et le *phi* de l'architecte mis à mort, dit-on, par le roi fondateur. Ces rites sont en tous points identiques à ceux qui ont été accomplis à Wăt S'ieng T'ong, la veille. De retour à Aram, un serviteur va chercher le masque du petit lion. Les ancêtres et le fauve saluent le *t'at* de Vérité et dansent à Wăt Wis'un (il s'agit comme la veille d'une simple répétition et le Pu Ño' ne prononce aucune formule). Après la danse les masques saluent le *t'at* et regagnent l'autel (les rites sont identiques à ceux de la veille).

Le lendemain, *jour de la procession de l'eau royale*, à 8h, As'im offre, dans sa demeure, sous le reposoir dédié aux *devatā luong*, deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, du dessert etc. . . . et il invite les grandes divinités dont les masques sont restés dans l'autel à aller danser à Wăt Wis'un, à l'est donc de la cité. A 16h, lorsque le souverain a aspergé les bouddhas de Wis'un, les Pu Ño' Ña Ño' et le lion dansent sur l'esplanade de la pagode que fréquentent deux *yakṣiṇī*. Les rites sont en tous points identiques à ceux du 12e mois. Aucun repas n'est offert aux masques avant les danses. L'exhibition chorégraphique terminée, les masques sont rapportés dans l'autel sans aucun rite. Le soir, à 21h, les Pu Ño' Ña Ño' et le petit lion écoutent le sermon à l'intérieur de Wis'un et dansent dans la pagode même en l'honneur du grand bouddha de bronze: le P'răčău Ong Ḷuong. As'im incite le chef des bonzes à réciter les préceptes puis le sermon *Un h'asăwis'ăi* ou le *Salong sap'p'at'an* qui porte sur les mérites que l'on acquiert en faisant des présents aux bonzes. Durant la récitation, les acteurs revêtus des masques demeurent tête baissée dans une attitude de parfait recueillement. Après le sermon, les masques se prosternent, As'im récite le *K'alăwă*, les bonzes répondent par le *Ñatta*, les masques se prosternent trois fois et récitent « l'offrande de voeux ». Le médium fait retentir alors la batterie « *sadĕt* ». Les masques saluent. Dès que les battements précipités de la batterie « danse » retentissent, le lion s'élance en faisant claquer ses mâchoires. Il exécute trois circonvolutions, puis les ancêtres le rejoignent. Après la première pause, As'im fixe, sur le nez des ancêtres et du lion, un cierge allumé pour les consacrer à l'Omniscient. Tandis que le petit lion évolue à l'intérieur de la pagode, les ancêtres, balançant leur tête grotesque dont l'ombre fantastique se projette sur les murs, se précipitent sur les femmes qui essaient de les faire choir en arrière; les masques oscillent, les cierges tombent enflammant parfois l'étoupe; des grappes humaines se suspendent aux monstres inertes; des mains fourragent dans les costumes de ramie et ravissent les précieuses fibres, panacée contre les convulsions. L'air piteux, les ancêtres se relèvent et en titubant regagnent la natte où leur fils adoptif les attend. Après la deuxième pause, As'im place, devant les acteurs masqués, quatre plateaux contenant chacun des bols de dessert, de l'alcool, deux *s'uei*, deux cierges. Les quatre acteurs soulevant les masques mangent les mets, puis As'im oint avec un *s'uei* trempé dans l'alcool les lèvres des Pu Ño' Ña Ño' en disant: « Vous venez danser en l'honneur de P'răčău Ông Ḷuong ». Il offre ensuite un verre d'alcool aux acteurs et fixe de nouveaux cierges sur le nez des masques. Après la troisième danse, les masques saluent trois fois la statue du Bouddha et regagnent l'autel. Comme les jours précédents, As'im aligne les *s'uei* des plateaux précédemment offerts sur le *mĕng*, il dispose les mets près du lit que surmontent deux cierges allumés et indique que les ancêtres ont dansé en l'honneur du Bouddha de Wis'un.

Trois jours plus tard, quand le souverain qui a roboré les lieux saints extra-muros situés au sud et au nord va asperger le palladium du royaume déposé, à cette occasion, à Wăt Ṃăi, les Pu Ño' Ña Ño' conduits par As'im se rendent à la pagode royale. Ils posent un *s'uei* devant la statue du P'răbang, fixent un cierge allumé sur le porte-cierge, puis aspergent le palladium avec de l'eau parfumée préparée par le maître du rituel. Ils regagnent ensuite leur natte où les attend le petit lion. Après le discours du Pu Ño' et les deux premières danses, As'im pose devant les acteurs quatre plateaux de mets sucrés (on ne leur offre point de poulets bouillis car les deux *yakṣiṇī* de Wăt Ṃăi sont, dit-on, inoffensives). Après la troisième danse, le souverain asperge le P'răbang, statue douée d'un pouvoir miraculeux qui peut provoquer, croit-on, la pluie, même en période de sécheresse exceptionnelle, écarter les épidémies, arrêter les invasions. Les masques regagnent ensuite Wăt Aram. Au pied du T'at de la Vérité, le gardien de la pagode dispose une natte sur laquelle les acteurs — qui ont posé les masques devant eux — As'im et le médium prennent place. Le chef de Wăt Aram s'assied en face des masques des ancêtres et récite les préceptes que les acteurs et le personnel sacré répètent en choeur. Le chef des religieux récite ensuite le *P'dña parami*. Le gardien de la pagode prononce le *K'alăwă*, le bonze, le *Ñatta*. Les acteurs revêtent les masques. Les deux ancêtres, une carafe à la main, vont asperger le *t'at* de Vérité et regagnent leur place. Le Pu Ño' récite « l'offrande de vœux », puis le lion danse, bientôt suivi de ses parents adoptifs. Après trois danses coupées de pauses, les ancêtres saluent le chef des bonzes trois fois (le lion claque des mâchoires). Après le salut au *t'at*, les masques réintègrent l'autel. As'im dépose les *s'uei* qui ornaient les plateaux offerts

à Wăt Mai sur le lit... (rite identique en tous points à ceux exécutés après le retour de S'ieng T'ong et de Wăt T'at). Il invite les *devatā ḷuong* qui ont rendu hommage au P'răbang à manger les mets, et leur demande de protéger la contrée en écartant les *phi* dangereux. Les masques sont ensuite déposés, sans aucun rite, dans les coffres.

Si au nouvel An du livre d'heures, les masques dansant sur l'esplanade du *t'at*, centre parfait du royaume d'où rayonne la vertu souveraine, le caractère créateur de l'acte cosmogonique éclipse — du moins de nos jours où les cortèges de *preta* et de monstres ont disparu — la fonction purificatrice, au nouvel An solaire par contre, avant l'entrée dans la saison des pluies marquée par les épidémies, les ogres et ogresses surgissant de toutes parts, boursoufflant le sol à l'emplacement même des pagodes les plus révérées, la fonction purificatrice de l'acte archétypal l'emporte. Dompteurs de fauves, pourfendeurs de *yakṣa*, maîtres des ogres qui veillent dans les flancs du P'u Si, les ancêtres démiurges doivent dès lors aménager le monde en soumettant, non seulement du nord au sud — axe que respecte de Luong P'răbang à Čămpasăk toutes les cérémonies et rites de purification — mais aux autres orients, ces divinités autochtones que le bouddhisme avait cru assagir. Les ancêtres Ño' devenus ainsi les zélés protecteurs de la religion royale — ce que soulignent leur place dans les cortèges, entre les dignitaires de Wis'un et d'Aram, et ces deux ajouts rituels: la danse de nuit à Wis'un et l'exhibition chorégraphique devant le *t'at* de la Vérité que précèdent récitation des préceptes et sermon destinés à renforcer l'emprise du bouddhisme sur le culte des *devatā ḷuong* — en dansant aux quatre secteurs roborent et verrouillent les bastions spirituels de la cité. Mais le caractère créateur de la danse est sous-jacent. Les monstres ne surgissent qu'aux périodes critiques où s'amorce le retour aux origines, ils ne règnent que sur les terres en friche. Les ancêtres démiurges arrachent donc à l'emprise des monstres un *mu'ang* qu'ils recréent. Mais la recréation à laquelle ils procèdent ne part plus d'un centre parfait, le centre a éclaté à la périphérie, la recréation est devenue synthétique. Or, au nouvel An du millésime, l'acte cosmogonique autour duquel gravite toute cette cérémonie subsume d'autres rites qui lui servent d'adjuvants et qui possèdent la même valorisation ambivalente. Les lustrations constituent le premier de ces rites. On peut distinguer les lustrations avec « l'eau au niveau constant », les lustrations des religieux et des fidèles, celles auxquelles procèdent les Pu Ño' Ña Ño' et les lustrations royales.

L'après-midi du dernier jour de l'an, le chef du quartier de Wis'un va, en cortège, puiser à la Năm K'an, à l'endroit que protège le *nāga* T'àu K'ăm Là, l'eau constante. Selon le texte des *Nit'an* quand les deux ermites eurent planté les piliers de fondation du futur *mu'ang*, ils arrosèrent les bornes avec de l'eau céleste dont ils déposèrent le reste dans une grotte portant le nom de Nang Ăn. Cette eau devait servir par la suite au sacre des rois de Ḷuong P'răbang. Le texte des *Quatorze traditions* précise qu'autrefois on allait puiser cette eau non seulement à Nang Ăn, dans la circonscription de S'ieng Mên, mais également dans la grotte Nok Ên, dans le *mu'ang* de Nan, province de T'a Du'a (cahier 2, p. 24). Avec cette eau, le souverain allait, précise le texte, arroser les bouddhas de toutes les pagodes royales. De nos jours, les deux jarres contenant l'eau au niveau constant sont posées sur les autels de Wăt Wis'un et de Wăt Aram. Le jour intercalaire, quand les masques vont danser à S'ieng T'ong, deux enfants portent, en tête du cortège, ces jarres et un religieux de Wis'un arrose, avec une partie de leur eau, les bouddhas de S'ieng T'ong. Le premier jour de l'année nouvelle, quand les masques vont piétiner l'emplacement de la pagode de gemme, les porteurs de jarres les précèdent également. Autrefois, dit-on, le restant de cette eau sacrée était répandu sur le monticule. Actuellement il ne sert à arroser que les bouddhas de Wăt T'at. Cette lustration avec une eau qui contient l'essence même du territoire ne purifie pas seulement le nord et le sud, elle réactualise la fondation même de la cité. Mais ce rite de purification, de fondation et de fertilité sert d'introduction à des « lustrations croisées » auxquelles procèdent les religieux appartenant aux pagodes des quatre orients. Le jour intercalaire, les bonzes de Wis'un, d'Aram, de Wăt Mai, de Čom Si, de Wăt T'at accompagnent en effet les Pu Ño' Ña Ño' à S'ieng T'ong et ondoient avec de l'eau parfumée les bouddhas de la pagode nord. Le lendemain, une délégation des religieux de S'ieng T'ong, Wăt Mai etc... asperge les bouddhas de Wis'un puis se rend en cortège avec les Pu Ño' Ña Ño' à Wăt T'at où elle ondoie les statues de la pagode sud. Toutes ces lustrations sont précédées d'un ondoiement des religieux et sont suivies d'offrandes de fleurs. Les résidents de Wăt T'at, parent de guirlandes les statues de S'ieng T'ong, ceux de S'ieng T'ong les bouddhas de Wăt T'at.

Le jour de la procession de l'eau royale, c'est le souverain en personne qui, après ondoiement, asperge les bouddhas de Wis'un puis de S'ieng T'ong. Le monarque asperge, les jours suivants, les bouddhas de la marche sud (Săngk'ălok) et de la marche nord (Pak U) de la cité. Trois jours après la procession de l'eau royale, les Pu Ño' Ña Ño' aspergent le P'răbang puis le *t'at* de Vérité. Le souverain ondoie également le palladium du royaume puis procède, le dernier jour de la cérémonie, à l'ultime lustration des religieux des différents quartiers, dans la cour même du palais, au centre de la cité, scellant ainsi l'unité religieuse du territoire.

Jadis ces échanges croisés qui procèdent à la régénération des points du compas et du temps s'accompagnaient de combats orientés. Le jour intercalaire, les jeunes gens de Wăt T'at (sud) et de Wis'un (est) attaquaient les jeunes gens de Wăt S'ieng T'ong (nord). Le premier jour de l'année nouvelle, c'était au tour des jeunes gens de S'ieng T'ong et de Wis'un d'attaquer ceux de Wăt T'at. Ces luttes souvent sanglantes qui se déroulaient dans l'enceinte des pagodes et qui avaient, dit-on, pour but de prouver l'efficacité des *mantra* de leurs pos-

sesseurs, libéraient en fait une force purificatrice et créatrice, ce qui rappelle évidemment ces joutes réglées de la Chine ancienne qui écartelaient les vertus nocives et projetaient aux orients les vertus régulatrices. Mettant face à face des éléments liés à des espaces différents, ces luttes à Luong P'răbang contribuaient à reconstituer cet espace total, cosmique délimité par la danse des ancêtres, dans son circuit aux orients (identique d'ailleurs à celui d'une des danses analysées par Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, tome I, p. 114). Or selon nos informateurs, au 11[e] mois, à la sortie du carême bouddhique — date à laquelle est célébrée dans le sud Laos la course de pirogues chargée de réinstaurer la chefferie de Čămpasăk — des combats rituels moins dangereux opposaient les jeunes gens de Luong P'răbang divisés en trois camps: Wăt Wis'un et Wăt T'at attaquaient, à l'aide de fusées, Wăt S'ieng T'ong; Wat S'ieng T'ong et Wăt T'at attaquaient Wăt Wis'un (le nord et le sud recomposaient ainsi l'est); Wăt Wis'un et S'ieng T'ong attaquaient Wăt T'at. On peut donc se demander si, au 12[e] mois, un schème dynamique ne sous-tendait pas également la cérémonie du T'at, si les danses animalières que nos informateurs figent sur place, à un point cardinal fixe, n'étaient point entraînées en des échanges croisés qui auraient écartelé réellement aux orients l'ordre vieilli et y auraient fait rayonner la vertu nouvelle.

47 Selon cette variante rapportée par la mère d'As'im, les *thên* ne remirent point les graines de courges aux ancêtres Ño', ils les laissèrent tomber sur le sol. Par la suite, les *thên* envoyèrent — il n'est point précisé de quelle façon — des instruments agraires: racloirs, coupe-coupe pour les Khà, charrues, herses pour les Lao. Les ancêtres Ño' ordonnèrent aux aborigènes de cultiver le riz sur les montagnes, puis ils émigrèrent de Mu'ang Thên à Na Khău Čau... Cette version ne précise point s'ils furent blessés par le fauve qu'ils avaient capturé à Săng k'ălok. La mention de Mu'ang Thên révèle évidemment une contamination entre la version orale et la version écrite.

48 Cf. L. Finot, op. cit., p. 158; *Prăc'um p'ongçavadan*, partie 70, p. 73.

49 Chaque danse animalière était liée à un quartier orienté. Selon nos informateurs, il n'y avait point, la présentation au souverain mise à part, de déplacement des effigies en rapport avec les points du compas.

50 Sous le rituel lao apparaît le schéma des danses chinoises dégagé par Granet. C'est à l'aide de danses que l'on dompte les bêtes féroces et le monde est « aménagé dès que les bêtes sont domptées et qu'elles dansent », cf. op. cit., p. 269. Sur le lion protecteur des villes. cf. Notton, *Annales du Siam*, I, pp. 41, 46.

51 Cf. *Un complexe rituel: la courses de pirogues au Laos*, in Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, september 1-9, 1956, p. 384 sq. Nous examinerons prochainement, en détail, les courses de pirogues de Luong P'răbang, Wieng Čăn, Basăk et Khong dans un article rédigé originellement pour ce volume, mais qui n'a pu être inséré, par suite de son nombre de pages.

52 Ou plus exactement étaient censées réaliser, car les ophidiens, ou du moins une partie d'entre eux, passent dans le fleuve dès la fin de la saison des pluies marquée officiellement par la sortie du carême bouddhique (11[e] mois), d'où cette cérémonie du T'at Čom Si qui réunissait, autrefois, tous les *nāga* à l'intérieur des terres avant leur départ, et ce flottage des luminaires qui attestait, si nous en croyons du moins le texte des *Quatorze traditions*, leur passage dans le fleuve, passage qu'une course de pirogues aurait dû normalement réaliser si les facteurs géographiques ne s'y étaient point opposés. La course de pirogues confirmait donc plus officiellement une évacuation déjà effectuée ou en partie effectuée qu'elle ne la réalisait. On peut faire à cette hypothèse sur la migration des *nāga* deux objections:

1) l'existence de courses de pirogues, jusqu'en 1939 environ, lors du nouvel An du millésime. Or selon S'ieng Ung K'ăm, il s'agissait de simples régates sans aucune valeur rituelle. Le fait que le texte des *Quatorze traditions* ne mentionne que deux courses en l'honneur des quinze *nāga* du royaume, celles du 9[e] mois et du 12[e] mois, semble confirmer cette allégation de l'ex-chef des rameurs royaux.

2) lors de la fête du Nouvel An, le 1[e] jour de la nouvelle année, à 20h, en présence de personnalités étrangères invitées au palais pour assister aux danses classiques, un grand *nāga* en papier qu'éclairent intérieurement des ampoules électriques est porté en procession, du sommet de la colline sacrée jusqu'à un bassin creusé dans la cour royale. Selon les membres du palais, il s'agirait du *nāga* Sisătanāga qui rendrait visite à une *nāgi* demeurant dans le bassin royal. Admettons — contrairement a ce qu'affirment Ung K'ăm et nos informateurs du commun — que cette procession ne soit pas un simple ajout esthétique récent mais un rite ancien, organique, notre hypothèse s'en trouverait-elle infirmée? Nullement, car comparable en quelque sorte au lancement des fusées, le dépot, dans le bassin, du *nāga* illuminé n'est qu'un *incitamentum*. Schème idéal — en tant que préfiguration de la migration a réaliser — et dynamique, il déclenche seulement le mécanisme. Il ne reste plus aux courses de pirogues qu'a réitérer l'appel a la date limite. Reprenant le circuit *ab origine*, elles drainent alors, au 9e mois, les ophidiens jusqu'au dernier.

Les lecteurs pourront s'étonner que lors de la fête du T'at, l'assèchement du territoire précédait la phase du déluge que retraçait le 15[e] jour le défilé des piroguiers. Rappelons ici ce que nous écrivions en 1956 à ce sujet: « Les cérémonies qui actualisent un mythe n'observent jamais fidèlement l'ordre chronologique du récit. A supposer même qu'à l'origine elles l'aient observé, au cours des siècles tous les tableaux ont été interchangés... La chronologie développée par le rite est donc indépendante de l'ordre chronologique du rite dans la cérémonie. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, vu que les rites étant pluri-fonctionnels évoquent des temps

différents et précipitent le déroulement du scénario en télescopant les périodes » (*Contribution à l'étude du jeu du Ti K'i*, BEFEO, vol. XLVIII, fasc. I, p. 230.)

53 En Isan, lors de la fête des fusées qui a lieu à partir du 7e jour de la lune décroissante du 6e mois, figurent également des *yakṣa* (cf. *Prămuen prăp'eni mongk'on t'ăi isan*, par Somçak Čan P'ot'içri, Bangkok, 1957, p. 165).

Dans son ouvrage sur le Laos, de Reinach, citant Gosselin, prétend que c'est au 12e mois qu'a lieu dans tous les centres ou milieux agricoles du Laos, la fête des fusées, *op. cit.*, p. 154. Cette généralisation est évidemment erronée.

54 Selon une légende de Basăk rapportée par Čăn Kun Non, le prince K'att'ănam, après avoir mis à mort le *yakṣa* qui menaçait la fille du roi de Čămpasăk, épousa cette dernière. A l'occasion de ce mariage, tous les *yakṣa* du royaume firent leur soumission et célébrèrent, en l'honneur des époux, la fête des fusées. Notons que Nang Sita, l'épouse de K'att'ănam, avait pour mère la fille du roi de Wieng Čăn; cette dernière, on ne sait pour quelle faute, fut jetée par son père au fleuve sur un radeau. Le roi de Čămpasăk, P'ăña Kămmăt'a, le fondateur légendaire de Wăt P'u, la repêcha et l'épousa. Nang Sita, fruit de cette union, est devenue à Tomo, site d'un ancien sanctuaire khmer, une *yakṣiṇī* à laquelle on offre, au 6e mois, en guise de mets, une venimeuse mygale. Selon une légende rapportée par Plunian, la fille du roi de Mu'ang S'ua qui avait épousé un sauvage fut expulsée avec son époux à bord d'un radeau. Nous avons montré dans un article consacré au cycle de Nang Ua que l'exposition sur un radeau ou sur une pirogue était un châtiment réservé aux princesses qui avaient fauté en particulier avec des aborigènes représentants de la sexualité à l'état pur assimilés à des *yakṣa*. Il est donc possible que la princesse de Wieng Čăn ait commis une telle faute. Cette contamination expliquerait l'inquiétante personnalité de Nang Sita.

Le roman *T'ău K'att'ănam* explique de la façon suivante l'origine des fusées: un ermite pria K'att'ănam, considéré comme un Bodhisattva, de monter sur le trône. Puis faisant appel par la pensée à une pierre magique, il chargea cette gemme de convoquer les *garuḍa*, les *nāga*, les *gandharva*, le roi des *yakṣa*, Çiva et tous les génies pour qu'ils rendent hommage à K'att'ănam et célèbrent une fête en son honneur. Toutes ces divinités accoururent immédiatement avec leurs innombrables sujets et, pendant sept jours et sept nuits, danses et concerts se succédèrent dans la forêt de l'Himalaya. Les génies se réunirent ensuite pour fabriquer les fusées. Ils remplirent des bambous de poudre bien tassée et firent des fusées de différentes tailles et de différents poids. Puis ils bouchèrent les *băng f'ăi* avec un mélange de riz cuit, de riz cru et de feuilles parfumées. Ensuite les divinités fabriquèrent les mèches, les tubes que l'on fixe autour du corps central des fusées, les queues des *băng f'ăi*. Ils ornèrent les fusées de pierres de sept couleurs, de feuilles d'or et d'argent, de papier doré et argenté. Les *garuḍa*, les *nāga*, les *gandharva*, le roi des *yakṣa* et tous les *phi* offrirent ces fusées à K'att'ănam et les allumèrent sur le mont K'its'akut. Toutes ces fusées, au nombre de un million, s'élancèrent vers le ciel sans retomber. Elles montèrent pendant deux ou trois jours jusqu'à l'étage des *thên*. En voyant ces fusées, les habitants de cet étage céleste crurent à une attaque des hommes. Ils allèrent aussitôt avertir le roi des *thên* qui déchaina contre les *băng f'ăi* la pluie et un « vent coupant comme un rasoir ». Le vent brisa les fusées dont il disloqua les queues, les pierres et les ornements. En retombant, les pierres, les papiers dorés et argentés s'accrochèrent aux branchages ou se répandirent sur le sol et se transformèrent en feuillage, en fleurs, en fruits . . . D'autres pierres ainsi que les feuilles d'or et d'argent s'éparpillèrent dans les rivières, les torrents, les ruisseaux, les étangs, les marais et donnèrent naissance à des mines de gemme, d'or et d'argent. Quant aux fusées, en retombant dans les forêts, les plaines, les montagnes, elles se métamorphosèrent en arbres fruitiers de toutes sortes; d'autres changèrent l'eau des puits en délicieux brevage . . . d'autres enfin creusèrent des puits, forèrent des sources . . . Depuis cette époque, les hommes imitant les *phi* fabriquèrent toutes sortes de fusées: les fusées qui tournent, les fusées-fleurs, les fusées qui éclatent en gerbes multicolores (manuscrit n° 473 du Wăt P'răkêu, *phuk* 6, feuillets 15-18. Nous insérons ici la traduction qu'a bien voulu nous faire parvenir M. H. Joubert, magistrat à Vientiane).

55 A Basăk, la fête des fusées n'est célébrée que tous les trois ans, généralement lors de la lune décroissante du 7e mois. Les *băng f'ăi* sont fabriqués dans la localité même par des religieux appartenant à l'un des villages de la circonscription. Un roulement est opéré tous les trois ans. Les fusées au nombre de quatorze sont déposées sur deux supports à Wăt T'ong, pagode princière, dans le pavillon réservé aux sermons. Le jour fixé par le centre administratif, les villageois transportent les fusées sur leurs supports et les déposent devant le bureau du *mu'ang*. Le chef du *mu'ang* recouvre les fusées du premier support réservé aux *thên* d'une étoffe écarlate — couleur des grands génies — offerte par la famille princière. Puis précédé des porteurs de fusées, il se rend en cortège aux autels de la principauté pour présenter les *băng f'ăi* aux génies. Les deux supports sont placées face à « l'autel d'or », résidence des divinités. Les jeunes gens de différents quartiers dansent devant les fusées, tout en frappant sur des boîtes en fer blanc. Les uns portent des parapluies hors d'usage pour indiquer que la cérémonie a pour but de provoquer la pluie, d'autres des paniers percés bourrés de verts rameaux symbolisant le réveil de la nature. Vêtus de haillons, le visage enduit de noir de fumée, ils portent aux doigts de volumineuses bagues de forme phallique et, en sautoir, des phallus en bois enfilés sur une cordelette qu'ornent aux extrémités, en guise de médaillons, des vulves sur lesquelles des crins ont été collés. Certains même portent, à la braguette, de grands phallus coloriés qu'ils manœuvrent à l'aide d'une ficelle fixée au mollet ou à l'un

3

des orteils. Le maître du rituel monte dans l'autel dit des « préparatifs » qui contient les reposoirs des génies — c'est dans cet autel ouvert au public qu'ont lieu les cérémonies — et il avertit les *thên*. Il redescend, verse de l'alcool sur le support des fusées des *thên* et invite les grands génies à accompagner jusqu'à Wăt T'ong la procession des *băng f'ăi*. Le médium qui n'incarne aucun génie s'assied en tailleur sur la claie fixée à l'avant du support. En main, il tient la coupe d'offrandes qui a servi à avertir les *thên*. Précédé de deux porteurs d'étendards ou « cerfs-volants » fait d'une peau d'écureuil volant (animal de la sécheresse) tendue sur un cadre et de quatre tambourinaires qui ploient sous le poids de deux volumineux tambours de concours (*kong sèng*) ficelés sur des perches, le médium porté par six hommes accomplit la *pradakṣiṇā* autour des deux autels. Derrière, suivent le maître du rituel, ses adjoints, le chef du *mu'ang*, les porteurs du deuxième support — dont les fusées payées par les fonctionnaires et les riches commerçants représentent le mu'ang *stricto sensu* — et les représentants des villages voisins portant sur l'épaule fusées et tambours. La procession gagne la pagode. Des autels à Wăt T'ong, sur 4 km, les villageois, sur le pas de leur demeure, offrent au médium par l'entremise du maître du rituel, cierges, fleurs et alcool. Le *čăm* verse un peu de cet alcool à terre en invitant les génies à se désaltérer, puis il offre le reste au médium et à ses assistants. La *pradakṣiṇā* autour de la pagode une fois effectuée, les supports sont placés en face du t'at du grand-père du prince de Čămpasăk. La coupe d'offrandes est déposée dans un pavillon temporaire dit de « réception » élevé par la famille princière dans la rizière seigneuriale. Le *čăm* invite les génies à reposer dans ce pavillon. Dans la cour de la pagode, il fait délier ensuite les tambours de concours de Basăk. Sur la peau de l'un d'eux, il place un plateau offert par la famille princière contenant une jupe, une écharpe, une tresse de cheveux, un miroir, un peigne, un bracelet, des boucles d'oreilles. Ce plateau est dédié aux *phi* des tambours, génies féminins qui perturberaient, pense-t-on, la cérémonie s'ils n'étaient point propitiés au préalable. Il verse un peu d'alcool sur les tambours, puis oint la peau avec des œufs frais. Pendant ce temps, les maîtres du rituel des villages environnants exécutent les mêmes rites sur leurs *kong sèng*. Si ces rites étaient omis, si la peau des tambours demeurait dure et craquelée, non seulement la fête dégénérerait en bataille, mais fait plus grave, la sécheresse torréfierait les jeunes plants de riz. Les « jeunes filles-tambours » rassasiées, les jeunes gens se groupent autour des *kong sèng* qu'ils martèlent de baguettes à extrémité de plomb de façon à faire frémir le feuillage tel dit-on « le souffle du vent précurseur de l'orage » et à attirer dans les rizières les pluies bénéfiques. Après ce concert, fusées et tambours sont déposés dans l'ubosot. Le soir de ce jour, le personnel sacré est invité à dîner chez le prince. Cette consommation de biens doit assurer la multiplication des semences dans la rizière seigneuriale, rizière primordiale, source de fécondité pour le reste du *mu'ang*. Sous le père du prince, le personnel sacré devait même passer la nuit dans le pavillon de réception.

Le lendemain matin, à sept ou huit heures, le maître du rituel et ses adjoints sortent, dans la cour de la pagode, les supports de fusées, puis déposent, dans le pavillon de réception, une théière, un crachoir en argent, un nécessaire à chiquer, un petit oreiller — couche des génies — et une coupe de « demande de pardon » contenant écheveau de coton, cierges, cire, barres d'argent; toutes ces offrandes qui ont été remises par la famille princière, soulignent les liens qui unissent la chefferie aux *thên*. Le maître du rituel retire la coupe d'offrandes déposée la veille dans le pavillon, fixe deux cierges allumés sur cette coupe qu'il place sur le support des fusées des *thên* et verse de l'alcool le long d'un des montants en invitant les génies à accompagner la procession. Le médium qui n'incarne aucun génie s'assied, comme la veille, sur le support puis le cortège s'ébranle. En tête marchent deux jeunes gens dont le chef est orné d'un curieux chapeau tressé que surmonte une plume de paon destinée, dit-on, à attirer les maléfices. Le premier porte le nom de « protecteur », le second celui de « docteur en balayage ». Ils sont chargés d'expulser les influences malignes. A côté d'eux cheminent des prêtres masqués et un vieillard portant en bandoulière des lamelles de bambou sur lesquelles est gravée la parodie pornographique d'un sermon qui sera lu à la fin de la cérémonie. Derrière, viennent les porteurs de tambours, le personnel sacré qui encadre le médium assis sur le support, le chef du *mu'ang*, le second groupe de fusées et tous les villageois. Le cortège exécute la *pradakṣiṇā* autour de Wăt T'ong puis coupant à travers les rizières inondées — il est formellement interdit de suivre le sentier sous peine de provoquer la sécheresse — gagne l'autel de réception. Le médium descend du support, et tenant la coupe s'assied dans le pavillon. Les tambours sont détachés et martelés violemment. Après ce concours, deux jeunes gens dont la braguette s'orne d'un volumineux phallus grimpent sur la rampe de lancement érigée au nord-ouest de l'autel de réception. Les fusées — celles des *thên* en premier — sont retirées de leurs supports et liées au montant de la rampe au moyen d'un anneau de bambou qui enserre la fusée et l'extrémité du montant. Une mèche est fixée à l'extrémité inférieure de chaque fusée. Dès qu'une fusée est lancée, une autre est immédiatement fixée à la rampe. Au cas où une fusée consacrée aux *thên* ferait long feu, il faudrait asperger, selon Čăn Kun Non, les bonzes artificiers pour éviter la sécheresse. Quant aux fusées du second groupe, si l'une d'entre elles ne part pas, son « propriétaire » doit offrir à boire à la ronde ou se laisser asperger. Quand toutes les fusées de Basăk ont été tirées, les paysans des environs posent leurs fusées dans les buissons et mettent le feu aux mèches. Après le lancement des fusées, le « protecteur » recueille parmi les *băng f'ăi* des *thên* celui qui a atteint la plus haute altitude et suivi de son acolyte et du porteur de manuscrit, il se dirige vers la demeure princière. Là, la fusée sur l'épaule droite, il danse au pied de l'escalier, puis saisissant le *băng f'ăi* par la hampe, il en pose l'extrémité sur la marche supé-

rieure en criant: « Baisez! ». Les jeunes gens du cortège qui sont munis de phallus se pressent autour du protecteur et répondent: « Non, ça ne va pas! » Le protecteur introduit alors la tête de la fusée entre les deux premières marches, cet interstice symbolisant une vulve et répète à nouveau: « Baisez! » Les suivants répondent alors: « Ça va ». Une plume de paon à la main, le « docteur » fait alors le simulacre de balayer de l'intérieur de la demeure vers la tête de la fusée, tout en psalmodiant le *pät băng f'ăi* ou « balayage de la fusée »: « *Ôm p'ik p'ik p'ai p'ai* (parodie d'un début d'une *gāthā*) eh, roi des esprits aux neuf reposoirs, moi je suis le fils du chef de village, du *mu'n det* (titre de dignité) chargé du trésor. Les jeunes filles me détestent à tel point qu'elles ne peuvent me regarder. Je suis de la lignée du *mu'n han* (titre de dignité), le neveu du *mu'n det*. Je suis fils d'un royaume dont le souverain a la verge effilée. Si ton époux est parti, laisse-moi donc faire l'amour avec toi. Quand j'aurai fait l'amour, qu'il ne surgisse aucun événement néfaste. Le vieux sorcier royal d'antan, c'est moi, le grand chasseur et le grand cornac, c'est moi. Celui qui peut soulever (comme un levier) et faire pression sur le cou des *phi*, c'est moi. Celui qui baise les *Phi P'ong* en leur exposant la vulve au soleil, c'est moi. Celui qui baise les dangereuses *Phi Pop* en leur mettant le clitoris sur les souches, c'est moi. Si leur clitoris dresse le cou, ma verge l'oblige à rentrer. Cette fusée, O jeunes filles, apporte du ciel des « paniers de divorces et de veuvages ». Les savants me disent d'expulser les mauvaises influences. Si je ne les expulse point, elles seront dangereuses pour la parenté. Si je ne les expulse pas, elles seront dangereuses pour les bœufs et buffles qui demeurent sous les pilotis des maisons. Si je ne les expulse pas, elles infesteront le creux où l'on flanque la hampe de la lance (c'est-à-dire la vulve), le trou de chair où l'on introduit la verge. Les jeunes filles me détestent à cause de ma peau repliée. Les verges qui s'ouvrent et se ferment telles des boutons de lotus naissent dans l'année où la peau des phallus coûte cher. Cette jeune fille qui porte des marques noires et rouges aux fesses est plus chaude que les autres. Le roi des esprits m'a dit de venir naître en ce monde. Une fois né, je vais surprendre les jeunes filles endormies; une fois né, je surprends la femme d'autrui. Il y a plus de trois ans et sept mois que le phallus s'est éloigné des lieux fréquentés. Il fait l'amour avec la maîtresse de maison. La maîtresse de maison louche du coté des invités. Ne clignez donc pas des yeux. *Ôm săha*, enfilez! »

Cette formule récitée, le protecteur retire la fusée, la pose sur la seconde marche et s'écrie à nouveau: « Baisez! » Mais les participants vocifèrent: « Non, ça ne va pas! » Le protecteur retire alors le *băng f'ăi* et le place dans l'interstice de la deuxième et troisième marches. Dès que la réponse: « Ça va » s'est fait entendre, le « docteur en balayage » récite à nouveau le *pät*, tout en faisant le simulacre de balayer. Rites et formules sont ainsi répétés de marche en marche. Le *pät* accompli, le protecteur et ses acolytes montent dans la demeure et s'asseoient sur la véranda. La maîtresse de maison est tenue de leur offrir à boire. Tous les assistants se groupent en cercle autour d'eux. Encadré par les deux protecteurs, le vieux au manuscrit, tel un bonze en chaire lit le sermon gravé sur lamelles de bambou:

« Voici le passage où le père de P'avet montre sa sollicitude envers sa fille unique. Quand elle était petite, il l'aimait comme la prunelle de ses yeux. Il lui donnait des grains de riz, des gros poissons, des poulets bien gavés, des mets succulents, car il espérait qu'elle serait sa joie et son bâton de vieillesse. Il ne la laissait pas piquer par les fourmis noires; il ne laissait pas les fourmis rouges grimper sur elle; il ne la laissait pas piquer par les petites fourmis venimeuses. Il la prenait dans ses bras, l'embrassait, la contemplait, flairait sa vulve, baisait ses joues. Sa bouche alors se plissait; il souriait.

« Ses deux mains cherchaient la tête de l'enfant qu'elles faisaient dodeliner à droite, à gauche. Plaçant l'enfant entre ses jambes, il la pétrissait en disant: « O toi au visage éveillé, toi ma petite maigre, seulette, à la vulve poilue comme ta mère, à la vulve noire comme ta tante maternelle, à la vulve charnue comme ta tante paternelle, toi mon enfant unique, tu seras l'héritière de mes biens. Si tu acquiers des mérites, près de toi, nous chercherons secours ta mère et moi. Ton clitoris se dresse sans cesse comme le manche de l'écuelle. Les deux lèvres de ta vulve s'ouvrent largement. L'orifice ouvert largement laisse passer le pilon. Les garçons du sud viennent s'appuyer sur toi, les garçons du nord accourent vers toi. Que tous les garçons se réunissent! Tu parais déjà quinze ans, tu es pubère, ton visage est blanc, tes cils sont longs, tes sourcils sont recourbés, ta beauté délicate peut déjà être introduite, percée! Les verges au cou rouge, à la face inclinée et lisse, les verges glissantes font la roue, se dilatent aussi grosses que le manche du long couteau et cherchent à faire l'amour. Tantôt les jeunes gens parlent bruyamment, tantôt ils chuchotent doucement, en se rapprochant; ils caressent les mollets, les jambes, puis apercevant le « corbeau caché » (la vulve), ils font immédiatement l'amour, plongeant la verge jusqu'à la gaine avec un air hagard et une grande volupté. L'anus est humide et comme enduit de boue, les deux jambes sont soulevées, l'anus s'ouvre largement. La jeune fille étourdie délire: « Que c'est délicieux! Si je patronne une prise de froc, je demande en récompense de mes mérites à jouir de ce plaisir-là durant la nuit, à jouir de ce plaisir-là le soir. Cette jeune fille-là est si ardente en amour qu'elle en perd toute pudeur. Elle fait trop l'amour, elle en oublie de dormir. N'éprouvant aucune crainte, elle ne réfléchit pas, elle ne pense pas (aux conséquences). Faisant trop l'amour, elle ne sait pas que la verge cause du mal. Cela te rendra honteuse, O jeune fille! Trois mois se sont écoulés. Le teint de la jeune fille s'est terni, son visage est fané et pâle; ses seins sont pendants. Elle n'a plus de forme, elle est affaisée comme un *phi p'ai*; elle est négligée comme un tigre qui sort du vieux *raï*, elle est blanche et ronde comme un *phi p'et*; elle excite la pitié, elle est pâle comme le fruit du carambole, jaune comme la banane mûre. Son ventre est enflé comme par la

crue. Son père pense qu'elle est malade. Il croit à tort qu'elle a une tumeur. Il prend des racines de *k'an k*… et lui oint le ventre pour qu'il désenfle, mais il ne diminue pas de volume. Alors il lui oint le ventre avec des racines de *ṃak pêt*, puis il lui donne à boire une décoction de *p'ang k'i* mais le ventre ne désenfle point. Entre le 8e et le 9e mois, elle s'écrie qu'elle souffre un peu des yeux puis que le mal s'aggrave. Même si elle est assise à ne rien faire, elle se plaint d'être courbaturée, qu'elle ne peut remuer ni à droite ni à gauche. Son ventre est si enflé qu'il touche le cou. Avec douleur, le père enfin a compris: « Il semble que ce soit le phallus qui ait mis à mal ma fille, le phallus au cou rouge l'aura percée. Que les chiens baisent ma mère! Cela me cause bien des tourments. Le ventre de ma fille va éclater dans quelques jours!

« Il y a quelques instants, couchée à plat ventre, elle se plaignait de démangeaisons, elle se coucha sur le dos et se plaignit de douleurs abdominales. Quand elle est accroupie, elle a mal à la tête, aux yeux, aux sourcils. Elle a l'air égaré; sa vulve est contractée, c'est lamentable de la voir ainsi affaissée ». Il invite alors ses parents à venir masser les jambes, les mollets de la parturiente. Il les invite à venir l'ausculter. Les parents du nord et du sud accourent pour la soigner. Tous sont présents, la jeune fille ne peut demeurer en place; son ventre est sur le point d'éclater. Elle ne peut pas s'asseoir; ses mains essaient de s'accrocher aux cloisons, à la corde (à la laquelle se suspendent les parturientes au Laos). Ses mains errent et s'accrochent à la perche qui soutient les habits. De sa main gauche, elle essuie ses larmes, de sa main droite, elle caresse son ventre. Parfois elle pousse des cris de douleur: « *Oï*! *Oï*! Autrefois j'étais bien portante, aujourd'hui par contre je crains de mourir. Mon ventre va éclater, peut-être à cause de ce malheureux « gibier des esprits » (la verge) qui m'a percée, à cause de ce malheureux au cou rouge qui m'a trouée. Jadis quand je faisais l'amour, j'étais très heureuse; peut-être me suis-je trop réjouie, c'est pour cette raison que j'ai mal ». Pendant ce temps, ses parents la consolent en lui citant l'exemple des autres: « Vous êtes comme une telle, une telle est comme vous! »

Elle ne peut s'adosser aux oreillers, ni s'asseoir complètement, car elle a mal aux fesses. Peu de temps après les eaux surgissent, la vessie éclate avec bruit: *čak, čok, ček*! *pu*! ses intestins sortent, longs, longs; l'eau bleue suinte mêlée aux secrétions qui excitent à l'amour, épaisse comme l'eau des vermicelles frais. Elle pète, défèque, urine. Propre comme je suis, je ne peux m'approcher, car elle empeste et cette puanteur se répand jusqu'au ciel des *thên*. Auditeurs! »

Le sermon récité, la maîtresse de maison tend une coupe d'eau au récitant qui en verse quelques gouttes à terre, parodiant ainsi le geste du bonze qui accomplit la transmission des mérites. Les protecteurs et leur acolyte reçoivent ensuite de l'alcool, une certaine somme d'argent et, accompagnés de tout un cortège vont exécuter le même rite chez tous les notables, ainsi que chez les veuves et les divorcées du quartier nord jusqu'à P'ăpin. L'après-midi, les protecteurs et le récitant précédés du prince et de ses frères se rendent à Wăt T'at au sud. Tout le long du chemin, tandis que les exorcistes exécutent chez les notables, veuves, etc . . . le *pă* *băng f'ăi*, les jeunes gens du cortège pénétrant à l'intérieur des demeures recueillent, sur les marmites, de la suie dont ils enduisent le visage des jeunes filles, pour chasser les mauvaises influences. Au retour, en passant le profond arroyo qui sépare le quartier de Basăk de Wăt T'at, les protecteurs font chavirer la barque dans laquelle le prince a pris place, de façon à provoquer la pluie.

56 La fête des fusées commande un même cycle triennal à Wăt P'u — lieu saint par excellence de l'ex-royaume de Čămpasăk — que protège Čău Nòi, le beau-père du chef des *thên* de Basăk et à Dôn Talat, village de la famille maternelle du prince de Čămpasăk que surveille Čău Fà Sadu'ang, délégué par les *thên* de Basăk pour assurer la protection de la parenté princière. Comme ces localités, vu le lien qui unit leurs génies à ceux de Basăk, ont pour médium celui des autels de Čămpasăk, le personnel sacré de Basăk préside à la fête des fusées dont le rituel est dans ses grandes lignes identique à celui de Čămpasăk. A Wăt P'u, le *bun băng f'ăi* a lieu le 10e jour de la lune croissante du 6e mois, immédiatement après l'offrande de poulets bouillis aux génies de la localité. A Dôn Talat, à l'occasion de cette cérémonie, Čău Fà Sadu'ang s'incarne dans le médium qui prend place sur le support des fusées consacrées aux *thên*. A Wăt P'u, Čău Nòi s'étant déjà incarné dans le médium, au 6e mois, lors du sacrifice du buffle (offert par les filles-mères de la marche aborigène de Sukhuma, et faisant pendant au sacrifice du buffle du 12e mois offert par les filles-mères du *mu'ang* lao de Basăk) point n'est besoin de l'inviter à nouveau « à chevaucher sa terrestre monture ».

Si la fête des fusées règle le changement saisonnier, comment expliquer qu'elle n'ait lieu que tous les trois ans et non point tous les ans comme dans le moyen Laos? Selon nos informateurs, la raison en serait que l'entrée dans la saison pluvieuse est assurée annuellement au 6e mois par le sacrifice du buffle à Wăt P'u où se réunissent alors tous les génies de l'ex-royaume de Čămpasăk. Mais ce cycle annuel doit être lui-même réglé par le cycle triennal du *bun băng f'ăi* qui le subsume, tel un rouage d'horlogerie qui commanderait un second engrenage. Omettrait-on de célébrer le *bun băng f'ăi*, le cycle annuel serait déréglé et cela pendant trois ans.

57 A Bàn Soi, près de Lat Bua, l'avant-veille de la cérémonie d'ordination et d'élévation au grade supérieur (*bun kong b'ot*) qui a lieu entre le 4e et le 6e mois, les habitants construisent, au centre d'une rizière jouxtant la pagode, un vaste hangar où *hô ñok* au milieu duquel se dresse une chaire. Autour du hangar sont érigés de petits abris destinés aux jeunes filles de la contrée qui participeront aux cours d'amour. Des emblèmes d'interdits délimitent l'enceinte sacrée aux quatre orients de la rizière. La veille, on élève, à la lisière nord-est,

des reposoirs consacrés aux génies protecteurs des *mư'ang* de la province et aux monarques *thên* de S'ieng Khwang, *mư'ang* fondamental. L'organisation rituelle au Trânninh ayant été calquée sur celle de Luong P'răbang, ces reposoirs sont au nombre de douze et représentent les autels — tombés pour la plupart aujourd'hui en ruine — des centres des principaux *mư'ang*. Pendant ce temps, les bonzes confectionnent, dans la pagode, la fusée du village. Ce *băng f'ăi* qui atteint de 8 à 10 m de long est bouché, à l'extrémité supérieure, par un couvercle en bois au centre duquel est incrusté un petit miroir. Sous ce couvercle ou *wo* (littéralement: s'ouvrir en s'épanouissant) sont fixées des fibres ou « barbe de la fusée ». Une bande d'étoffe rouge à rayures noires garnie de franges de papier et portant le nom de « filet à oiseaux » (*khai*) flotte sous le ventre de la fusée. De petits drapeaux de papier constituent la crête du *băng f'ăi*. Une tête de *nāga* en bois assimile définitivement la fusée à un ophidien. Près de la tête de la fusée, à Im. environ, sur une hampe, est fixée une queue de paon ornée, à la base, d'un miroir chargé selon certains de projeter les rayons du soleil dans l'oeil des filles ou selon d'autres de capter les mauvaises influences que la fusée expulsera. A la base de la hampe flotte un drapeau blanc. En arrière, s'ouvre une ombrelle blanche, marque de dignité. La fusée est liée à un gigantesque support (*kha khia*) garni de sonnailles et disposé en face des autels temporaires. Dans le hangar, les fidèles construisent, devant la chaire, un reposoir pour les génies dont l'habitat est situé dans les limites mêmes du village. A l'intérieur de la chaire, ils disposent un paquet de sel, des ligatures de noix d'arec, des pousses de canne à sucre. Des lits garnis de moustiquaire destinés aux religieux qui vont accéder aux grades supérieurs sont placés autour de la chaire, en croix. La cérémonie commence par un avertissement aux génies. A 17h, Čan Ton, un des maîtres du rituel, accompagné des enfants du village qui portent la fusée, des gongs, des parasols à sept étages, se dirige vers un bosquet qui couronne une colline, au nord du hangar. Il se prosterne en direction d'un grand arbre qui sert de demeure à deux génies gardiens, depuis la destruction de l'autel. Il lève, à hauteur des yeux, un plateau contenant des offrandes présentées par les bonzes soit: un oreiller, deux *s'uei*, un morceau de cire, une barre d'argent, et il invite les *devatā* à venir assurer la protection des fidèles durant la cérémonie. Après avoir demandé: « Que la pureté règne, qu'il ne se produise aucun accident, qu'aucun orage n'éclate », il gagne le hangar et dépose le plateau sur le reposoir devant la chaire. Un second maître du rituel porteur d'un plateau identique et suivi du même cortège se dirige vers une source, demeure de génies ophidiens. Il convie ces génies à la cérémonie, puis dépose le plateau, sur le reposoir, à l'intérieur du hangar. Pendant ce temps, S'ieng Son, maître du rituel des *devatā ḷuong* — ces divinités n'ont aucun rapport avec les Pu Ño' Ña Ño' — dont les ruines de l'autel se dressent à deux kilomètres au nord, en dehors des limites du village, gravit la colline et se prosterne en direction de l'autel. Point n'est besoin en effet d'adresser l'avertissement à l'autel même. Il suffit que le rite soit accompli juste en dehors de l'orée du village. Il lève un plateau de composition identique à celle des plateaux présentés précédemment aux génies de l'agglomération, mais qui a été offert par les habitants du village et non point par les bonzes. Il convie les génies à la cérémonie puis dépose, au retour, le plateau dans un des autels temporaires, à l'extérieur du hangar, en invitant les *devatā ḷuong* à demeurer dans ce pavillon. L'un après l'autre les maîtres du rituel des différents centres, invités à la cérémonie arrivent à Bàn Soi. Autrefois, dit-on, chaque centre devait fournir une fusée, mais en 1954, seules les délégations de Bàn Bàn et de P'ong Sawan — dont le génie « *devatā* de la race yuen » avait été adopté comme génie protecteur personnel par le prince de S'ieng Khwang, Čău K'ăm Ngom — avaient apporté leurs fusées. Les habitants du village remettent à chacun des maîtres du rituel, un plateau vide sur lequel les *čăm* ou « *mô* » (docteurs) déposent les offrandes: cire, monnaie ancienne coutenues dans leur besace. Ils se prosternent face au reposoir affecté à leurs génies, lèvent les plateaux en direction de leur village, puis prononcent une courte formule d'invitation avant de placer les offrandes à l'intérieur des reposoirs sur lesquels les fusées, du haut des supports, semblent veiller. Le soir tombe, les habitants de Bàn Soi, en cortège, vont accueillir les bonzes des villages voisins qui attendent patiemment sur la colline. Les dignitaires sont hissés sur des chaises à porteurs, les bonzes non gradés portés à dos d'homme par les jeunes gens, jusqu'à la pagode. De-ci de-là, on remarque des adolescents qui portent un sampot, un chapeau européen voilé d'une écharpe rose et des lunettes de soleil. Ils courent après les jeunes filles qu'ils essaient d'embrasser ou s'arrêtent aux éventaires des marchands pour boire l'alcool qu'on leur offre. Ce sont les postulants à l'ordination. Ils enterrent leur vie de laïque avant la prise de froc qui fera d'eux des novices.

Les jeunes filles les plus hardies s'accoupissent dans les abris érigés autour du Hô Ñok; les jeunes gens debout, bouchant l'entrée de l'abri, les avant-bras appuyés sur le toit de la hutte, entament une cour d'amour fort étrange puisqu'ils ne peuvent en aucun cas se baisser pour jeter le moindre regard sur l'objet de leur flamme. Vers 22h, les villageois vont chercher les religieux à la bonzerie. En tête du cortège marchent les porteurs de fusées. Ils secouent les supports, agitant les sonnailles, faisant trembloter la flamme des cierges qui luisent là-haut sur le manche des ombrelles fixées aux supports. Cette « danse des fusées » a pour but, pense-t-on, d'écarter les mauvais génies qui menacent, en cette période de transition, les postulants à l'ordination. Tremblants de peur ou simulant l'effroi, ceux-ci sont portés à dos d'homme. Précédé des porteurs de fusées, du chef des bonzes — assis dans une chaise à porteurs couverte d'étoffe jaune — et des bonzes postulants à un grade supérieur — assis dans des chaises à porteurs couvertes d'étoffe rouge — le cortège effectue la *pradakṣiṇā* autour du hangar où les religieux, à tour de rôle, vont lire, en chaire, le *Rapsai*, le *Mańgala*

sutra, le *Sut bu'k* avant de regagner la bonzerie, abandonnant à la garde des fusées le Hô Ñok converti rapidement en dortoir et en fumerie d'opium. Le lendemain matin, à l'aurore, les bonzes, le bol à aumônes en mains, défilent autour du Hô Ñok et recueillent les offrandes des fidèles. Dans la matinée, vers 10h, les maîtres du rituel des différents villages invités déposent, dans les autels temporaires, des plateaux de riz sucré en invitant les *devatā* à se restaurer. Pendant ce temps, dans la pagode, se déroule la cérémonie d'ordination des novices. A 11h, les fidèles, un cierge allumé à la main, se groupent en cortège pour inviter les religieux à conférer les grades supérieurs aux postulants. Le chef des bonzes s'installe sur une chaise à porteurs couverte d'étoffe jaune, les postulants sur des *salieng* couverts d'étoffe rouge; quant aux novices ils sont portés à dos d'homme. Le cortège, précédé des porteurs de fusées, effectue la *pradakṣiṇā* autour du Hô Ñok, puis s'arrête en face de deux « gouttières » ou *lin song* (*b'ang lin* dans le nord et moyen Laos). Le chef des bonzes et un ordinateur remettent, à chacun des assistants, un verre d'eau parfumée, puis se plaçant chacun près d'un *lin song*, ils récitent les lèvres contre le bord d'une coupe d'eau parfumée sur laquelle sont fixés deux cierges torsadés, la *gāthā* « *sop năm* » (souffler sur l'eau). Les postulants prennent alors les coupes et récitent, lèvres au-dessus de l'eau, la *gāthā* « *lot yam* » (échapper au moment), puis ils boivent une gorgée d'eau parfumée. Le chef des bonzes et l'ordinateur, coiffés d'une mitre (*s'o't*) prennent les deux coupes et les versent dans le *lin song*, tandis que les postulants, à tour de rôle, se placent à l'autre extrémité des gouttières, dans une cabine tendue de toile qui les abrite des regards indiscrets. Chacun des fidèles verse alors le contenu de son verre dans les *lin song*. Les postulants revêtent de nouvelles robes jaunes. L'ordinateur leur fixe, à la taille, une bourse de toile contenant des talismans (dent de cerf, corne de pachyderme, petits bouddhas en cuivre) qui les protégeront contre les mauvais génies. Ils leur posent, sur les épaules, une couverture de laine rouge qui rappelle, à l'historien du moins, cet habit rouge que portaient, au Trânninh, les religieux avant la réforme de 1789, sous le roi Som P'u. Ils les coiffent d'une mitre. (La remise de la mitre peut être différée jusqu'à l'entrée dans le Hô Ñok.) Le chef des bonzes et l'ordinateur prennent chacun une coupe d'eau parfumée sur laquelle ils récitent une *gāthā*, puis tendent les coupes aux postulants qui boivent une gorgée. L'ordinateur remet ensuite à chacun des postulants un gong. Les postulants frappent alors chacun un coup en récitant la *gāthā* « *pau lok* » (avertissement au monde): « *sihănat'ăng năt'ăntété pălisasuwisalăt'a p'ommăčăkăng pawătĕntiloké* » (selon le R. P. Denis, cette formule corruption de « *sîhanâdam nadantete parîsâ visâradâ dhammacakkam pavattentâ loke* » se traduirait ainsi: « Cette assemblée de gens sages (bien instruits), en faisant tourner la Roue de la Loi dans le monde, pousse un rugissement de lion », allusion a la comparaison célèbre du Bouddha dont l'enseignement de la Loi dans le monde est comparé au rugissement du lion). Ils frappent ensuite deux coups, puis trois coups sur les gongs et répètent deux et trois fois la *gāthā* « *pau lok* ». Le chef des bonzes et l'ordinateur (ou l'un ou l'autre) prennent chacun des bonzes par un bras et les guident vers le hangar. Sur leur passage, les femmes accroupies tendent leurs écharpes qu'ils foulent aux pieds, tandis que les hommes s'allongent à plat ventre, constituant un pont humain imitant ainsi cet ermite dont un *jātaka*, le « susăwannăčăk », selon nos informateurs, narrerait les mérites. Voyant le Bouddha hésiter devant une flaque d'eau, ce religieux se jeta dans la boue, faisant à l'Omniscient un pont de son corps. (Selon S. Karpelès, ce serait le Bouddha, alors ṛṣi Sumedha qui aurait offert au Bouddha Dipaṅkara de passer sur son corps, cf. BEFEO, tome XXXIII, fasc. 2, pp. 1143 sq.). Pour les fidèles qui ignorent tout de ce *jātaka*, ce rite aurait uniquement pour but de guérir les rhumatismes! Les bonzes se placent à l'entrée nord et sud du Hô Ñok, au pied des lits que leur destinent les fidèles. Ils récitent la *gāthā* « *p'ap man* » (la défaite de Māra) qui constitue la deuxième partie de la *gāthā sop năm*. Par cette récitation, ils deviendront semblables au Bouddha vainqueur de Māra et obtiendront quiétude et bonheur. Les fidèles offrent ensuite les lits, des arbres de cire. Les titulaires du nouveau grade récitent le « *ñatta* », s'asseoient sur les lits et écoutent la lecture du texte « *pak nam* ». Les parents des religieux qui ont financé l'organisation de la cérémonie remettent aux titulaires les plaquettes d'or et d'argent (*lap*) sur lesquelles sont gravés leurs nouveaux noms en religion ainsi que la date de la cérémonie. Avant la remise des plaquettes, le texte de l'inscription est lu trois fois. Les titulaires se placent ensuite sous un abri élevé pour les notables. Un « plateau des âmes » contenant des gâteaux, un bol de paddy, un *s'uei* renfermant une ancienne pièce de monnaie est placé devant eux. L'ordinateur ou un *ačan* récite alors la formule du maintien des âmes, invoquant tout à tour la protection d'Indra, de Brahma, des *nāga*, de Vishṇu et des *devatā*. Que grâce à leur soutien les nouveaux titulaires vivent conformément aux règles bouddhiques et suivent le sentier menant au nirvāṇa! Il lie ensuite le poignet des bonzes pour mainenir leurs âmes. Bonzes et ordinateur rejoignent ensuite la bonzerie. Dans l'après-midi, vers 16h, les participants descendent les fusées de leurs supports et les dépouillent de leurs ornements. Elles sont portées devant les autels temporaires où les maîtres du rituel les présentent aux génies en disant: « Nous tous, gens du village et de l'extérieur, nous avons fabrique ces fusées pour les offrir aux Trois joyaux. Nous venons les offrir aux Trois joyaux. Qu'elles montent très haut! » Les maîtres du rituel reprennent les pièces de monnaie ancienne posées la veille, à l'intérieur des reposoirs, dans les plateaux d'offrandes et les glissent dans leurs besaces. Les participants emportent les fusées qu'ils fixent à une rampe de lancement érigée à cent mètres du Hô Ñok à l'ouest (pour que les maléfices disparaissent au couchant?). L'un des nouveaux titulaires allume les mèches. La cérémonie est terminée. L'un après l'autre les maîtres du rituel invitent, devant les autels temporaires, les génies à regagner leurs demeures.

58 Rite de purification, le « balayage de la fusée » est également un rite de fécondité, ce qu'indique le « *pät* » exécuté à Wăt Ḷuong Kau, à 6 km au sud de Basăk. L'acolyte du « docteur en balayage » dénommé « éléphant domestique » (*s'àng to*) place l'extrémité de la fusée sur la marche inférieure de la demeure, tandis que le «docteur» balaie la marche supérieure avec un rameau feuillu, de l'intérieur vers l'extérieur en disant: « Que les influences maléfiques soient balayées! ». Puis il balaie de l'extérieur vers l'intérieur en s'écriant: « Que les influences bénéfiques entrent! ». Il frappe ensuite avec le rameau la fusée qui repose sur la marche inférieure en s'écriant: « Si tu es en travers, tu n'as qu'à faire du mal aux éléphants sauvages là-bas! Je purifie, je balaie! » L'« éléphant domestique », qui a pour mission de neutraliser les influences malévolentes en les canalisant sur les éléphants sauvages, déplace alors la fusée dont il introduit l'extrémité entre le première et la deuxième marche et il hurle avec les participants: « Baisez! » Il place alors la fusée sur la seconde marche. Le «docteur» tape sur la fusée en disant: « Si tu veux causer la mort, cause la mort des bœufs aux cornes tordues là-bas, je purifie, je balaie! ». Le *s'àng to* introduit la fusée entre la seconde et la troisième marche et s'écrie: « Baisez! » Puis il place la fusée sur la troisième marche. Le docteur tape sur la fusée en prononçant: « Si tu veux pousser, pousse dans l'orifice du vagin! Je purifie, je balaie ». La formule varie pour chaque marche. Ainsi pour la quatrième il dit: « Des deux pieds, j'appuie sur la fourche de l'anus! »; pour la cinquième: « Je vais foncer pour que les *phi* s'enfuient »; pour la sixième: « Si les *phi* ne s'enfuient pas, je vais les baiser avec mon phallus vigoureux! ». Finalement la fusée est placée sur le plancher de la demeure et le *ṃô pät* balaie de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur en demandant que tous les malheurs disparaissent et que le bonheur pénètre dans cette maison.

59 La formule récitée à Wăt Ḷuong Kau-Paksé, ex-capitale de Čămpasăk, est à cet égard particulièrement révélatrice:

« *Ôm băng băng măha băng băng*! (băng = masquer, interposer un écran). Même si 10.000 buffles s'apprêtent à donner des coups de corne, je vais interposer un écran. Même si les *ngu'ok* (génies ophidiens) s'apprêtent à mordre 10.000 pirogues, je vais interposer un écran. Même si les tigres s'apprêtent à dévorer 10.000 chevaux, je vais interposer un écran. Même si la foudre va frapper avec des milliers de haches, je vais interposer un écran. Si le chevreuil (animal de la sécheresse) croque les fruits *ṃak kok*, je vais interposer un écran. Si l'écureuil croque les pousses de bambou, je vais interposer un écran. Si le vagin croque le phallus dilaté, je vais interposer un écran. *Ôm băng băng măha băng băng*! *Ôm p'uk p'uk ôm p'ai p'ai*! Si les poils de la vulve sont tachetés (comme ceux des *yakṣiṇī*), arrachez-les! S'ils sont fournis (comme ceux des *yakṣiṇī*) coupez-les! . . . *Ôm p'uk p'uk p'ai p'ai*! Ta vulve est tachetée comme le gecko (telle la vulve des *yakṣiṇī*), je la purifie, je la balaie. Ta vulve est noire comme le bleu indigo, je la purifie, je la balaie. Ta vulve avec ses grandes lèvres ressemble au cou du crapaud buffle, je la purifie, je la balaie! Ta vulve est dilatée comme le manche de la hache, je la purifie, je la balaie. Ta vulve est pendante comme le manche du balai, je la purifie, je la balaie. Moi je me nomme le « singe ». Mon père me nomme « crocodile » et ma fusée porte le nom de « qui se trompe de trou ». Mon maître Sin S'ai au phallus vigoureux divisé en quatre, en cinq parties m'a donné l'ordre de pénétrer dans les vulves . . . Si je n'agis pas ainsi, cela portera nuisance aux canards, aux poulets, aux vagins, aux clitoris . . . Les mauvais esprits qui émanent des vagins en chaleur vont poser des tubercules aux gaines noires, je les expulse. Les esprits posent les *mantra* qui rendent amoureux, je les expulse . . . Si les *phi* ne partent pas, je vais les percer avec le rameau épineux, si les *phi* ne partent pas, je vais les enfiler avec mon phallus vigoureux. Si vous ne partez pas, je vais vous dire, vous expliquer, esprits: « C'est moi le chef des magiciens de la cour, c'est moi qui suis le plus vieux des chefs, c'est moi le « grimpeur des palmiers à sucre », « l'essaimeur » (ces expressions désignent les génies aborigènes, serviteurs des *phi* t'ai, ce qui laisse supposer qu'autrefois les docteurs en exorcismes chargés du *pät* étaient des aborigènes). C'est moi qui fais l'amour avec les dangereuses *phi pop* en leur exposant le clitoris sur les charpentes. C'est moi qui fais l'amour avec les *phi pong* en leur exposant le clitoris sur les haies. C'est moi qui fais l'amour avec les dangereuses *phi pop* en leur mettant le clitoris sur les souches. Si le vagin se contracte, mon phallus l'oblige à se détendre . . . »

Après chaque *pät* on procède à la récitation du sermon. Ce texte qui n'est qu'un résumé de celui de Basăk contient trois phrases qui éclairent le sens de la cérémonie des fusées: « faire l'amour dans les *raï* donne de l'eau dans les champs. Faire l'amour dans les champs donne des poissons aux barrages. Faire l'amour sur les lianes rend l'endroit en friche (les lianes poussant en abondance) ». Durant le sermon, l'acolyte du récitant fait le simulacre de peser des racines médicamenteuses — dont le nom figure dans le texte — dans une curieuse balance faite d'une demi noix de coco évidée et suspendue par deux fils à un tube de bambou. Sous le poids des médicaments, deux phallus de bois articulés sur le tube se dressent. Autour du « vendeur » de médicaments se presse une foule d'acheteurs qui, moyennant une modique somme d'argent et de l'alcool, se procure les plantes qui chasseront les maléfices.

Les facteurs historiques et culturels que nous avons analysés en détail dans notre article sur l'histoire de Čămpasăk (cf. J.A., 1961, pp. 519 sq.) et dans notre étude sur les cosmogonies lao (*op. cit.*,) permettraient évidemment de rendre compte de cette suspicion dont le sexe féminin est l'objet ainsi que de ces fantasmes érotiques qui trahissent l'effroi des caractéristiques sexuelles féminines, fantasmes en lesquels un psychanalyste verrait l'indice d'une virilité peu sûre d'elle-même cherchant à masquer, par des rites ostensatoires survalorisant l'organe mâle — en fait « le malheureux gibier des esprits » du sermon de Basăk! — sa propre faiblesse.

Cette référence à un complexe culturel spécifique appelle toutefois des réserves. A Si K'ai en effet, près de Wieng Căn, lors de la fête des fusées, le maître du rituel scande un fragment de *păt* où nous retrouvons mot pour mot un passage de la formule récitée à Mu'ang Kau-Paksé: « Ton vagin est tacheté comme le gecko, je le purifie, je le balaie. Ton vagin est noir comme le bleu indigo, je le purifie, je le balaie. Ton vagin avec ses grandes lèvres ressemble au cou du crapaud buffle, je le purifie, je le balaie ». Certes ces formules du *păt* ont voyagé, mais comme nous ignorons tout des fêtes de fusées célébrées entre Mu'ang Kau et Wieng Căn, le mieux est de réserver ce problème de diffusion. D'ailleurs, même si cette diffusion était par la suite prouvée, le fait que la formule a été adoptée sans altération et que la suite du *păt* souligne, avec jactance, la puissance du membre viril semblent bien révéler un complexe psychologique moins marqué peut-être mais du même ordre que celui que nous pouvons déceler dans le sud. Nous laissons aux psychologues le soin de résoudre ce problème, sur le terrain évidemment.

60 Ce rite qui porte le nom de *bu'k* ou renvoi des *phi* est exécuté le second jour de la cérémonie. A Si K'ai, près de Wieng Căn, après l'offrande de mets à Upagutta, au génie du village T'aù Kăm La — dont les autels temporaires ont été érigés près de la *sala* de la pagode — et à la pirogue de courses, les fusées sont exposées dans la cour du *wăt*. Un assistant du *čăm* prépare douze récipients en tronc de bananier ou *kăt'ong* qu'il emplit de riz colorié, de chiques, de fleurs et de cierges. Il aligne ces *kăt'ong* sur la berge du fleuve à l'exception d'un seul qu'il remet à Sau Dam, la médium de Kăm La, dans la cour de la pagode. Celle-ci prend deux sabres. Elle introduit la lame de l'un d'eux dans l'anse du *kăt'ong* et tout en faisant virevolter l'autre sabre, de la main gauche, elle fait évoluer le *kăt'ong* (et non tous les *kăt'ong*, ainsi que nous l'avons écrit par erreur dans notre article sur la fête du T'at à S'ieng Khwang, *op. cit.*, p. 197, note 3) devant la tête des fusées pour attirer toutes les pestilences et influences maléfiques que les *băngf'ăi* ont agglutinées sur eux, la veille, lors de leur procession à travers le village. La médium laisse ensuite tomber le *kăt'ong* à terre, devant le *čăm* qui l'asperge d'alcool, puis le dispose sur la berge du fleuve devant les onze autres récipients. Sau Dam et les médiums secondaires (celle de Čău Kam Lai et celle de Čău Nôi) qui ont suivi le *čăm* dansent, sabres en mains, devant les *kăt'ong*, fixent des cierges allumés sur les récipients en tronc de bananier et lampent des gorgées d'alcool qu'elles crachent sur les *kăt'ong*. Le *čăm* prend ensuite un sabre et de la pointe il projette les *kăt'ong* dans l'eau puis il trace avec l'arme, un demi-cercle sur la berge, pour fermer ainsi la porte du *mu'ang* aux mauvais génies. Ce rite d'expulsion accompli, les médiums dansent autour du support des fusées qu'elles aspergent d'alcool, puis Sau Dam verse de l'alcool sur la proue de la pirogue, tandis que les villageois posent les fusées devant l'esquif sacré (on notera ici le rapport entre la pirogue-*nāga* et les fusées ophidioformes). Les fusées demeurent là jusqu'à 15h, puis sont portées jusqu'à la rampe de lancement.

Ce rite du *bu'k* est intégré sous des formes plus ou moins particulières dans de nombreuses cérémonies du moyen Laos. Une des plus curieuses est certainement celle du *bu'k* qui clôture le sacrifice du buffle au village du T'at Luong, cérémonie qui a lieu tous les trois ans au 6e mois. Après le sacrifice, à 14h. 30, le maître du rituel, aidé des « préparatrices », répartit devant la pavillon de danse, en quatre groupes orientés, des *kăt'ong* contenant de la viande, du poisson, de la soupe, du riz colorié, des petits fagots faits de brindilles ficelées, des petits paniers à eau (représentés par des fruits verts dans lesquels on a inséré une minuscule anse) et des figurines en bambou, mâles et femelles que ceint une mince étoffe. Ces *kăt'ong* qui ont été apportés dès 11h par les habitants du village — chaque famille devant fournir le sien — ont été au préalable suspendus dans les buissons, aux alentours de l'autel, de façon à capter tous les *phi* attirés par l'odeur des chairs, ainsi que toutes les influences malignes qui rôdent autour du village. La répartition effectuée, un cierge allumé est fixé sur chacun des *kăt'ong*. Les médiums portant chacun deux sabres sur lesquels sont fixés des cierges allumés sortent alors du pavillon de danse et suivies d'un joueur d'orgue à bouche (*khên*), elles dansent, sautent autour des *kăt'ong*, tout en faisant virevolter leurs armes. Après avoir tourné trois fois autour des récipients, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, elles se placent en ligne près de l'autel. Le *čăm* remet à chacune d'elles un œuf sur lequel elles soufflent, tout en prononçant intérieurement une formule magique qui doit provoquer l'expulsion des mauvais génies. Elles jettent alors les œufs en direction des *kăt'ong* (ce rite est comparable à celui effectué dans le sud Laos pour le choix de l'emplacement d'un bûcher). Si un des œufs ne se casse point, il doit être lancé à nouveau car, pense-t-on, les influences malignes que l'œuf doit expulser se sont introduites sous la coquille. Quand tous les œufs ont été brisés, on considère que l'expulsion est accomplie. Désormais les habitants du village seront à l'abri de tout danger.

Le *bu'k* peut constituer à lui seul toute une cérémonie. Ainsi ce *bu'k bàn* ou renvoi des mauvais génies du village que l'on accomplit au Hô Kang, en bordure du Mêkhong, à Wieng Căn, le 7e jour de la lune décroissante du 7e mois et qui groupe les médiums des principaux centres cultuels: Čău F'à Ngum, Čău Ras'ăwong, Čău Suwat Siwanak'ut, Čău K'ăm Lot, Kam Lai, Čău Anu, Čău Hô Nia, Čău Ho Kang, Čău Kalat'a. Après les danses qui se déroulent toute la matinée, dans un pavillon spécial érigé près de l'autel, vers midi, on dépose sur une table, devant le pavillon, un plateau contenant une tête de porc bouillie. Sous la table sont placés deux plateaux de mets sucrés. Les médiums dansent à nouveau et aspergent la tête de porc avec de l'alcool. Les femmes des principaux fonctionnaires de la cité apportent chacune un *kăt'ong* contenant mets, fleurs et figurines qu'elles placent près de la berge. Les médiums dansent avec des sabres et passent la pointe des armes

au-dessus de la tête des assistantes, puis elles font le simulacre de frotter le corps des fidèles avec des boulettes de riz qu'elles déposent ensuite dans le *kăt'ong*. Tous les récipients sont ensuite placés sur un radeau qui est abandonné sur le banc de sable, face au pavillon, à 10 m. en contrebas, tandis que la tête de porc et les mets sucrés sont déposés sur un second radeau qui est abandonné au fil de l'eau. Les médiums dansent autour du poteau central du pavillon qui relie le ciel à la terre et jettent chacune un œuf sur la berge. Si l'un des œufs ne se casse point, la médium qui l'a jeté doit danser à nouveau et relancer l'œuf. Quand tous les œufs ont été brisés, on estime que les mauvais génies ont quitté la place.

61 Idem en Isan où le feu des fusées est censé consumer les trois impuretés: la sensualité, la colère, la passion, cf. *P'rămu'an p'răp'eni mongk'on t'ăi isan*, p. 162.

62 C'est le même problème que pose à Basăk le sacrifice du buffle — rite d'obtention de la pluie — intégré, au 11ᵉ mois, dans une cérémonie qui vise le retrait des eaux. Nous avons montré dans notre article sur la course de pirogues que les pêcheurs riverains ne peuvent dans le région de Čămpasăk élever des barrages avant la fin des courses sous peine de perturber la migration des *nāga*. Les ophidiens qui demeurent dans les mares plus ou moins coupées des affluents sont censés, par la brève averse déclenchée par le sacrifice, regagner les arroyos et le fleuve.

Quand nous disons que le lancement des fusées contribuait, avec la course de pirogues, à l'évacuation des *nāga*, il s'agit évidemment d'une évacuation rituelle qui ratifiait solennellement une évacuation déjà effectuée ou en partie effectuée dès le 11ᵉ mois.

63 Selon le P'ia Mu'ang Sen, les dignitaires qui présentaient jadis les fusées au roi indiquaient, aux deux fois, que les *băng f'ăi* avaient été apportés par le chef de quartier de Wis'un, ce qui souligne la valeur accordée à ce quartier qui abrite l'autel des *devatā ḷuong*. Selon As'im toutefois, les fusées n'auraient jamais été consacrées aux deux ancêtres.

64 Et non leur fils, comme nous l'avons écrit, *Naissance du monde*, p. 404, en nous basant sur la cérémonie du sacrifice du porc aux *devatā ḷuong* à laquelle nous avons assisté du 11 au 13 mai 1954. Revenant sur la déclaration qu'il avait faite au moment de l'incarnation de ce génie, As'im précisa en effet, par la suite, qu'il s'agissait du fils ainé adoptif. Le fils ainé des Pu Ño' serait Khŭn Ču'ang (le fils de Khŭn Bulŏm, selon la tradition écrite, qui régna sur S'ieng Khwang). Leurs deux autres fils seraient Khŭn Bo Ngu'n et Khŭn Bua Kham. Les fils de Khŭn Bulŏm seraient Khŭn Bua K'u'a (roi d'Ava), Khŭn Bolong (roi d'Annam) — ce qui n'empêche nullement, comme nous l'avons vu, qu'il soit invoqué lors de la fête du T'at, en même temps que les *devatā ḷuong* — Khŭn Bolo et Khun Bo K'am. Cette tradition ignore le nom des trois autres fils de Khŭn Bulŏm et des quatre autres fils des ancêtres Ño'.

65 Cf. *Mission Pavie*, tome 2, p. 22; *Prăc'um pongçawadan*, partie 70, p. 97. Nous substituons à l'orthographe « P'răya Krăc'ak » de cette version, celle du texte des *Quatorze traditions*.

66 *Prăc'um*, partie 70, p. 97.

67 Pour le détail de ce jeu, nous renvoyons le lecteur à notre article du BEFEO, tome XLVIII, fasc. I, p. 221 sq.; cf. également Artibus Asiæ, *loc. cit.*

68 Cf. Čăngwăt Nán, monographie régionale publiée par l'administration de Mu'ang Nán à l'occasion du 2500ᵉ anniversaire de la mort du Bouddha, imprimerie Ŭdom Klài Po No Pòm Prap, Thănon Čăro'n Krŭng, Bangkok, p. 15.

69 Cf. Bun C'uei, *Lü' k'ŏn t'ăi năi prăt'et čin*, p. 292-293, Bangkok, 1954.

70 Cf. Bun C'uei, *T'ăi sip sông pănna*, p. 468, Bangkok, 1954.

71 Ces expressions qui figurent dans le texte des *Quatorze traditions* sont prises dans un sens symbolique qu'explicitent de multiples commentaires; selon l'un d'eux « les yeux de la ville » désigneraient les lettrés, « l'enceinte », les soldats, « les portes », les armes de guerre.

ANDRÉ BAREAU

L'ORIGINE DU DĪRGHA-ĀGAMA TRADUIT EN CHINOIS PAR BUDDHAYAŚAS

Depuis longtemps, des chercheurs japonais et occidentaux se sont penchés sur le problème de l'origine du *Dīrgha-āgama* que Buddhayaśas et Tchou Fo-nien traduisirent en chinois en 413 (numéro I de l'édition de Taishô Issaikyô = T. n° I). Mais, pas plus en ce qui concerne ce recueil que les autres *Āgama* traduits en chinois vers la même époque, on n'était parvenu à déterminer avec certitude l'école à laquelle appartenait chacun d'eux, car on se heurtait à des difficultés que M. Demiéville a fort bien mises en lumière: « Ces divergences (entre les différentes traductions chinoises et les textes pālis qui y correspondent) semblent être d'ordre essentiellement externe; on n'arrive guère à relever, ni en comparant entre elles les recensions chinoises, ni en les comparant avec la recension pālie, des témoignages nets d'appartenance à des écoles déterminées; et le fond doctrinal qui leur est commun reste remarquablement uniforme » (*Inde classique*, tome II, page 432, §. 2108).

Pour ce qui est du *Dīrgha-āgama*, on avait pourtant relevé certains indices qui désignaient une origine dharmaguptaka et que Przyluski a rassemblés dans son *Concile de Rājagṛha* (p. 355 sq.). D'une part, les traducteurs en langue chinoise du *Dīrgha-āgama* et du *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka sont les mêmes: Buddhayaśas et Tchou Fo-nien. D'autre part, le premier ouvrage est précédé d'une préface due à Seng-tchao et qui fait état d'un *Tripiṭaka* comprenant un *Vinayapiṭaka* en quatre parties et dix récitations, donc semblable à celui des Dharmaguptaka, bien connu sous le titre caractéristique de « Vinaya en quatre parties » ou « Sseu fen liu ». (T. 1428)

En vérité, ces indices semblaient bien faibles et, de plus, on avait remarqué un désaccord entre l'ordre des *Sūtra* de ce *Dīrgha-āgama* et celui des *Sūtra* du *Dīrgha-āgama* sommairement décrit dans le récit du premier concile figurant dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (*Concile de Rājagṛha* de Przyluski, page 193). Il semblait même que les titres de certains *Sūtra* du *Dīrgha-āgama* décrits par ce *Vinayapiṭaka* ne correspondaient pas à ceux du *Dīrgha-āgama* traduit en chinois et que, par conséquent, il devait s'agir de deux recueils différents de « *Sūtra* longs », appartenant à des sectes différentes, donc que le second provenait d'une autre école que celle des Dharmaguptaka.

Le hasard qui, aidé de la patience, fait parfois si bien les choses, nous a permis tout récemment de trouver enfin des arguments plus probants et surtout la preuve décisive de l'origine dharmaguptaka du *Dīrgha-āgama* traduit en chinois par Buddhayaśas et Tchou Fo-nien.

Tout d'abord, en étudiant simultanément quoique séparément les différentes recensions du « *Sūtra* de la description du monde » et les récits de la jeunesse du futur Buddha dans les *Vinaya-*

piṭaka, nous constatâmes que la généalogie du Buddha qui figure à la fin du *Dīrgha-āgama* (T. n° I, *sūtra* 30, p. 148c-149b) était identique à celle que donne le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (T. n° 1428, p. 779a-b) et différait très sensiblement de celles que l'on trouve dans les autres sources (T. n° 23, p. 309a; n° 24, p. 362c-364b; n° 25, p. 418a-419b; n° 1421, p. 101a-b). Etant donnée la parenté étroite qui existait entre les Dharmaguptaka et les Mahīśāsaka, les divergences profondes que l'on pouvait noter entre leurs deux listes généalogiques fournies par leurs *Vinayapiṭaka* était de nature à faire croire que la liste figurant dans celui des Dharmaguptaka était propre à ceux-ci et qu'en conséquence celle que l'on trouve dans le *Dīrgha-āgama* et qui lui est identique provenait aussi de l'école dharmaguptaka. On pouvait en conclure que la recension du « *Sūtra* de la description du monde » qui la contenait avait probablement la même origine, et le recueil dont il faisait partie, à savoir notre *Dīrgha-āgama*, également. Ce n'était certes pas une preuve décisive, mais apparemment un indice plus sérieux que ceux sur lesquels on se basait auparavant.

En comparant d'autre part la liste des *sūtra* du *Dīrgha-āgama* des Dharmaguptaka telle qu'elle est donnée par le *Vinayapiṭaka* de ceux-ci (voir *Concile de Rājagṛha*, p. 193; T. n° 1428, p. 968b) avec celle de notre *Dīrgha-āgama*, nous pûmes constater que, si l'ordre des *sūtra* était effectivement différent, il était aisé d'identifier tous les *sūtra* de la première liste, qui est du reste très abrégée, avec certains de ceux qui figurent sur la seconde. Mieux encore, certains des *sūtra* communs aux deux listes n'ont aucun correspondant dans le *Dīghanikāya* pāli; ce sont l'*Ekottarasūtra* (n° II de notre *Dīrgha-āgama*) et le « *Sūtra* de la production et de la destruction des mondes (*dhātu*) » (n° 30). Il s'ensuivait que la divergence entre les deux listes, qui avait d'abord semblé un contre-argument de nature à infirmer la thèse de l'origine dharmaguptaka du *Dīrgha-āgama*, diminuait d'importance et que la comparaison de ces deux listes fournissait au contraire un nouvel argument positif et important en faveur de la thèse ci-dessus.

Il y a quelques mois, en préparant une étude comparative des diverses recensions du *Mahāparinirvāṇasūtra* entre elles et avec le *Mahāparinibbānasutta*, notre attention fut attirée par le fait que la plupart de ces sources passent sous silence l'épisode du don du « Bois des Manguiers » au Buddha par Āmrapālī, lors du dernier séjour du Bienheureux à Vaiśālī. Le *Mahāparinirvāṇasūtra* édité par Waldschmidt ne le mentionne pas, non plus que les traductions chinoises du *sūtra* portant les numéros 5, 6 et 7 de l'édition de Taishô Issaikyô. Seuls, le *sutta* pāli et le *sūtra* de notre *Dīrgha-āgama* racontent cet épisode, avec des divergences de détail caractéristiques.

La scène est située à Vaiśālī, à la fin du repas qu'Āmrapālī offre au Buddha et à ses moines. Le texte pāli est très bref: « Āmrapāli dit ceci au Bienheureux: 'O vénérable, je donne ce parc à la Communauté des moines ayant le Buddha à sa tête (*buddhappamukhassa bhikkhusaṃghassa*)'. Le Bienheureux accepta ce parc ». (*Dīghanikāya*, vol. II, p. 98 de l'édition de la Pāli Text Society).

Le texte chinois du *Dīrgha-āgama* est beaucoup plus détaillé: « Alors, la femme (Āmrapālī), ayant pris dans ses mains un vase d'or, ayant fait couler de l'eau pour les ablutions, se tenant devant le Buddha, lui dit ces paroles: 'Parmi les parcs de plaisance qui existent dans cette ville de Vaiśālī, mon parc est le meilleur. Maintenant, j'offre respectueusement ce parc au Tathāgata. Je désire que, par compassion pour moi, celui-ci daigne l'accepter'. Le Buddha dit à la femme: 'Tu peux donner ce parc au Buddha qui est à la tête et à la Communauté des quatre directions.

En agissant ainsi, les parcs, les bois, les habitations, les vêtements, les bols et les six objets qui appartiennent au Tathāgata sont correctement gérés. Parmi les Māra, les Śakra, les Brahmā et les dieux pourvus d'une grande puissance surnaturelle, il n'en est aucun qui puisse recevoir ces offrandes'. Dès que la femme eut reçu ces instructions, elle fit don de ce parc au Buddha qui est à la tête et à la Communauté des quatre directions. Le Buddha l'accepta par compassion et prononça ces stances:

« Que de ceux qui élèvent des *stūpa* et qui édifient des monastères, qui, par des dons de parcs et de fruits, purifient et rafraîchissent, qui utilisent des ponts et des bateaux pour que les hommes puissent traverser les cours d'eau, qui donnent de l'eau et des légumes dans le désert,

« Et de ceux qui font don de palais et de tours, de ceux-là la prospérité s'accroisse jour et nuit. Que ceux qui, étant pourvus des préceptes, sont parfaitement purs, que ceux-là arrivent nécessairement aux bonnes directions ». (T. n° I, p. 14 b).

Cet épisode nous rappela aussitôt le récit du don du « Parc des Bambous » (*veṇuvana*) par le roi Bimbisāra, récit que nous avions étudié peu auparavant dans les trois versions qu'en donnent les *Vinayapiṭaka* des Theravādin, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka. Or l'examen comparatif de ces trois versions avait révélé des divergences caractéristiques résultat des attitudes différentes de ces trois écoles en face des mérites relatifs du don fait au Buddha et du don fait à la Communauté. On sait en effet que, sur ce point, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka soutenaient des opinions diamétralement opposées, les premiers affirmant que le don fait au Saṃgha donne un fruit plus important que celui qui est adressé au Buddha, lequel, disaient-ils, fait du reste partie de la Communauté, tandis que les seconds prétendaient que le don fait au Buddha est beaucoup plus méritoire, donc plus fructueux, que l'autre. On pouvait constater que ces divergences étaient clairement reflétées par le récit du don du Veṇuvana par Bimbisāra (voir nos *Recherches sur la biographie du Buddha*, p. 336-342).

L'idée nous vint aussitôt de comparer les deux recensions de notre épisode, celui du don du « Bois des Manguiers », avec les trois versions du récit ci-dessus. Le texte pāli de celui-ci était plus long que celui du nôtre: 'Le roi des Magadha, Seniya Bimbisāra, qui était assis sur un côté, eut cette idée: « Où donc, en vérité, le Bienheureux peut-il résider? (En un endroit) qui ne soit ni trop près ni trop loin d'un village, qui soit pourvu d'entrées et de sorties, accessible aux gens désireux (de s'y rendre), peu fréquenté le jour et peu bruyant la nuit, à l'abri du tapage, à l'abri de la foule, où l'on puisse résider loin des hommes, convenant à la vie solitaire ». Alors en vérité, le roi des Magadha, Seniya Bimbisāra, eut cette idée: « En vérité, notre parc du bois de bambous (*veḷuvana*) n'est ni trop près ... (comme ci-dessus) ... convenant à la vie solitaire. Il faut donc que je donne maintenant le parc du bois de bambous à la Communauté des moines ayant le Buddha à sa tête. » Alors, en vérité, le roi des Magadha, Seniya Bimbisāra, ayant pris une aiguière d'or, se lava les mains et fit la donation au Bienheureux (en disant): « O vénérable, je donne le parc du bois de bambous à la Communauté des moines ayant le Buddha à sa tête ». Le Bienheureux accepta le parc'. (*Mahāvagga* du *Vinayapiṭaka* pāli, tome I, p. 39 de l'édition de la Pāli Text Society). Comme on le voit, la première partie du récit est ici beaucoup plus développée, mais la formule du don est exactement la même (« Je donne ce parc à la Communauté des moines ayant le Buddha à sa tête ») et l'acceptation par le Buddha est mentionnée dans une simple phrase extrêmement brève. Or, la susdite formule est évidemment figée car elle a une valeur juridique, pour ne pas dire rituelle; chaque terme est délibérément fixé parce

qu'il répond à une conception précise, dogmatique pourrait-on dire, particulière aux Theravādi

La version mahīśāsaka diffère sensiblement de la précédente: 'Quand le repas fut ache il (le roi Bimbisāra) fit couler de l'eau (pour laver les mains du Buddha) et, se tenant debo sur un côté, il dit au Buddha: « Maintenant, j'offre avec respect ce parc de bambous au Bi heureux ». Le Buddha dit: « Les mérites du don fait à la Communauté sont très abondant Le roi dit encore au Buddha: « Je désire que tu daignes l'accepter ». Le Buddha dit: « Seulem en tant que don à la Communauté. Quant à moi, je suis dans la Communauté ». Le roi, ay reçu ces instructions, fit sa donation à la Communauté des quatre directions'. (T. n° 142 p. 110 a-b).

La version dharmaguptaka est encore différente: « Alors, le roi Bimbisāra, tenant un vas ablutions d'or, donna de l'eau au Tathāgata pour qu'il se purifiât (les mains) et dit au Budd « Maintenant, parmi les parcs de Rājagṛha, ce parc de bambous est le meilleur. Je le do maintenant au Tathāgata. Je désire qu'il l'accepte par bonté ». Le Buddha dit au roi: « Ce pa de bambous que tu possèdes maintenant, donne-le au Buddha et à la Communauté des qua directions. Pourquoi? Parce que les parcs, matériel de parc, habitations, mobilier, vêteme bols, sièges, aiguilles, étuis que possède le Tathāgata sont des *stūpa* et que ni les dieux ni l hommes ni les démons, ni les Māra ni les dieux, ni les religieux ni les brahmanes ne peuve les utiliser ». Le roi dit: « Maintenant je fais don de ce parc de bambous au Buddha et à l Communauté des quatre directions ». Alors, le Bienheureux, ayant accepté ce parc avec u pensée de bonté, prononça ce vœu:

« Que de ceux qui sèment et plantent des parcs et des arbres, qui construisent des ponts des bateaux, (plantent) des vergers et (creusent) des étangs pour le bain, et qui donnent a hommes des habitations,

« Que de tels hommes, jour et nuit, la félicité s'accroisse. Que les hommes qui maintienne les préceptes et obéissent à la Bonne Loi obtiennent la renaissance au ciel ». (T. n° 1428, 798 b).

Si l'on compare le récit du don du « Bois des Manguiers » contenu dans le *Dīrgha-āga* avec les trois recensions de l'épisode du don du « Bois de Bambous » figurant dans les *Vinaya-ṭaka*, on remarque des divergences sensibles avec les deux premières, celle des Theravādin celle des Mahīśāsaka, et au contraire de grandes similitudes avec la version des Dharmagupta Malgré plusieurs divergences de détail, que les traductions chinoises accentuent peut-être, retrouve dans les deux textes: l'ablution faite par le donateur avec une aiguière d'or; la marque que le parc en question est le meilleur de la ville; le don au Buddha, auquel on deman de l'accepter par bonté ou par compassion; le conseil du donataire d'adresser le don au Budd et à la Communauté des quatre directions; la définition du caractère particulier des biens Tathāgata; l'impossibilité pour tous les dieux, démons, etc. de recevoir ou d'utiliser ces bie le don fait par le roi ou la courtisane en prononçant la formule enseignée par le Bienheure l'acceptation du don par ce dernier, par bonté ou par compassion; les deux stances prononc par le Buddha, qui présentent des ressemblances nettes dans les deux textes. Il est évident q les deux récits sont étroitement apparentés, que l'un des deux a copié l'autre ou que tous de en reproduisent fidèlement un même troisième. Etant donné qu'ils diffèrent nettement d récits analogues que l'on trouve chez les Theravādin et chez les Mahīśāsaka, et plus enco des quatre recensions du *Mahāparinirvāṇasūtra* qui demeurent muettes sur le don du « Bois d

Manguiers» par Āmrapālī (*sūtra* sanskrit édité par Waldschmidt, et traductions chinoises nos 5, 6 et 7 de l'édition de Taishô Issaikyô), on est fondé à croire qu'ils appartiennent à la même école, c'est-à-dire à celle des Dharmaguptaka puisque l'un des deux textes est tiré du *Vinayapiṭaka* de ceux-ci. On peut noter en outre que cette ressemblance entre nos deux récits est exactement analogue à celle qui existe entre les deux textes parallèles appartenant au Canon des Theravādin et que nous avons relevée plus haut. Cette constatation est de nature à renforcer notre opinion.

Si remarquables que fussent ces comparaisons, elles n'étaient pourtant pas décisives puisqu'elles se rapportaient à deux épisodes différents, le don du « Bois des Manguiers » par Āmrapālī et le don du « Bois des Bambous » par Bimbisāra. Or le premier est raconté aussi dans le *Vinayapiṭaka* pāli et, comme il était aisé de s'en assurer, dans les *Vinayapiṭaka* des deux écoles parentes, celle des Mahīśāsaka et celle des Dharmaguptaka. Par contre, on n'en trouve pas trace dans les autres recueils de discipline dont la traduction chinoise nous est parvenue, ceux des Mahāsāṃghika, des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin. Ainsi, comme il en est des diverses recensions du *Dīrgha-āgama*, le don du « Bois des Manguiers » n'est raconté que par les *Vinayapiṭaka* des trois sectes qui attachaient une importance particulière aux mérites respectifs du don fait au Buddha et du don fait au Saṃgha. On était donc plus fondé à croire qu'un ouvrage dans lequel cet épisode est relaté appartient à l'une ou à l'autre des trois écoles susdites.

Le récit contenu dans le *Vinayapiṭaka* pāli (*Mahāvagga*, *Bhesajjavatthu* édition de la Pāli Text Society, vol. I, p. 233) est identique à celui du *Dīghanikāya* examiné plus haut. Celui du *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka est le suivant: 'Quand le repas fut achevé, elle fit couler de l'eau et, se tenant à l'écart sur un côté, elle dit au Buddha: « Parmi les parcs de plaisance de Vaiśālī, ce parc est le meilleur. J'ai aménagé ce parc d'abord avec le désir d'en tirer de la félicité. Maintenant, je l'offre respectueusement au Bienheureux. Je désire qu'il daigne l'accepter ». Le Buddha dit: « En le donnant à la Communauté, tu peux obtenir en rétribution un grand fruit. » Āmrapālī répéta son offre au Buddha, et le Buddha dit: « Seulement en tant que don à la Communauté. Quant à moi, je suis dans la Communauté'. Dès qu'Āmrapālī eut reçu ces instructions, elle en fit don à la Communauté ». (T. n° 1421, p. 136a). Comme on le voit, les deux récits de don contenus dans ce même *Vinayapiṭaka*, bien que se rapportant à deux épisodes différents, sont identiques sur l'essentiel.

Examinons maintenant le récit des Dharmaguptaka: 'Prenant un vase à ablutions d'or, elle lava les mains du Buddha avec l'eau et, se tenant devant le Buddha, elle lui dit ces paroles: « Parmi les parcs de plaisance qui existent dans le pays de Vaiśālī, celui-ci est le meilleur. Maintenant, je l'offre respectueusement au Bienheureux, pour qu'il y réside. Je désire seulement que, par compassion, il le voie et l'accepte ». Le Buddha dit: « Tu peux l'offrir au Buddha et à la Communauté des quatre directions. Pourquoi? Les parcs du Buddha, son matériel de parc, ses habitations, son mobilier, ses bols, ses vêtements, ses sièges, ses aiguilles et ses étuis sont comme les *stūpa* et les *caitya* du Buddha. Parmi les dieux, les Nāga, les génies, les dieux Brahmā, les religieux et les brahmanes, les dieux et les hommes de tous les mondes, il n'en est aucun qui puisse les utiliser ». Āmravatī (sic) dit: « Maintenant, je l'offre au Buddha et à la Communauté des quatre directions. Je désire qu'il l'accepte ». Alors, par compassion, le Buddha exauça sa prière.

« Que de ceux qui construisent des monastères et des sanctuaires, qui sèment et plantent

des arbres fruitiers, qui utilisent des ponts et des bateaux pour que les hommes puissent traver
les cours d'eau, qui donnent de l'eau et des fruits dans le désert,

« Et aussi de ceux qui donnent des habitations, que des hommes de cette sorte la félic
s'accroisse jour et nuit. Que ceux qui peuvent maintenir les préceptes conformément à la Lo
que ces hommes se dirigent vers les bonnes destinées ». (T. n° 1428, p. 856 c).

Nous constatons aisément que chaque école relate le don du « Bois des Manguiers », p
Āmrapālī (que les Dharmaguptaka nomment Āmravatī) de la même façon, à quelques détai
fort secondaires près, qu'elle raconte la donation du « Bois des Bambous » par Bimbisāra; c
sont les mêmes phrases, disposées dans le même ordre, et les mêmes formules qui sont emplo
ées. Chaque école utilise ainsi un récit stéréotypé, dont chaque élément est apparemme
choisi avec soin, après mûre réflexion. Nous constatons également que le récit pāli du *Dīgha-
kāya* est identique avec les deux du *Vinayapiṭaka* des Theravādin, ce qui renforce encore l'op
nion que nous venons d'exprimer. Mais le plus important pour notre propos est le fait q
nous retrouvons la même similitude entre notre texte du *Dīrgha-āgama* et les deux récits ti
du *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka. Mieux encore, il y a plus de ressemblance entre le premi
texte et la narration du don du « Bois des Manguiers » qu'entre celle-ci et le récit du don d
« Bois des Bambous » tels qu'on les trouve dans ce *Vinayapiṭaka*; en particulier, les deux str
phes finales sont évidemment identiques, alors que la première est légèrement différente da
le récit du don du « Bois des Bambous ». Il ne fait donc plus de doute que le récit du *Dīrgh
āgama* appartienne à l'école des Dharmaguptaka et, par conséquent, que l'ensemble de ce mêm
Dīrgha-āgama ait pour origine cette école.

Il convient cependant d'examiner les quelques divergences secondaires que l'on peut relev
entre le texte du *Dīrgha-āgama* et les deux récits tirés du *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka. L
première scène, sans doute mal traduite, serait obscure si nous ne comprenions pas qu'elle fa
allusion à un rite bien connu et qui consiste, pour le donateur, à verser de l'eau sur les mai
du donataire. Malgré des divergences dans la lettre, il n'y en a pas dans l'esprit du texte.

La formule même de la donation, celle que le Buddha enseigne à Āmrapālī et à Bimbisāra
est l'élément-clé de nos recherches, celui sur lequel les auteurs des récits, qu'ils soient dharma
guptaka, mahīśāsaka ou theravādin, veulent concentrer l'attention de leurs lecteurs parce qu'
exprime sous une forme condensée leurs idées propres sur les valeurs respectives du don fa
au Buddha et du don fait au Saṃgha. Dans les trois textes dharmaguptaka, cette formule e
la suivante: le don doit s'adresser « au Buddha *et* à la Communauté des quatre directions »
Dans les six phrases, deux par récit, où elle figure, la copule *et* est nettement exprimée par l
caractère chinois 及. Notons qu'elle diffère clairement de la formule employée par les Thera
vādin, « à la Communauté des moines ayant le Buddha à sa tête » (*buddhappamukhassa bhikkhu
saṃghassa*), et de celle qu'utilisent les Mahīśāsaka, « don à la Communauté; quant à moi (l
Buddha), je suis dans la Communauté ». Cependant, la recension du *Dīrgha-āgama* ajoute un
précision assez difficile à interpréter: « au Buddha *qui est à la tête* (佛爲首) ». On peut y voir un
traduction maladroite de l'expression sanskrite *buddhapramukha*, correspondant au pāli ci-des
sus *buddhappamukha*, les caractères chinois ayant été placés dans le même ordre que les mot
indiens qu'ils traduisent, ce qui arrive quelquefois bien que les procédés de composition nomi
nale soient opposés dans les deux langues. Comme la présence indiscutable de la conjonctio
ca empêche de considérer le composé sanskrit comme un *bahuvrīhi*, on ne peut l'interpréter com

me son correspondant pāli « ayant le Buddha à sa tête ». Si l'on a bien *buddhapramukha* comme nous venons de le supposer, il faut traduire par « son chef qui est le Buddha », et, si les deux éléments en sont inversés, *pramukhabuddha* doit signifier « le Buddha qui en est le chef ». Etant donné que les expressions « Communauté des moines (*bhikkhusaṃgha*) » et « Communauté des quatre directions (*caturdiśasaṃgha*) » sont synonymes, la formule employée par le *Dīrgha-āgama* chinois et celle qu'utilise le *Dīghanikāya* pāli pourraient être très proches, et même apparentées, mais l'adjonction du *ca* final dans la première en change complètement le sens. Les Theravādin sous-entendent que le Buddha, bien qu'étant le chef du Saṃgha, est pourtant inclus dans celui-ci, et par là sont d'accord avec les Mahīśāsaka. Au contraire, les Dharmaguptaka, en ajoutant la simple conjonction *ca*, expriment leur conviction que le Buddha est entièrement distinct du Saṃgha. La présence de cette conjonction dans la formule est donc tout à fait caractéristique de l'attitude des Dharmaguptaka en ce qui concerne le don, et elle suffit à elle seule à prouver l'origine dharmaguptaka du texte auquel elle appartient.

Non moins caractéristique et probante est la phrase suivante, dans laquelle le Bienheureux précise ce que les dons adressés au Buddha ont de particulier, ce qui en fait des biens inaliénables même aux dieux. Notons que cette phrase n'est suivie, dans aucun de nos récits, d'une autre qui concernerait le caractère spécifique des dons faits à la Communauté. Ceci montre bien que, dans l'esprit des auteurs des trois textes de cette école, le Buddha s'élevait fort au-dessus du Saṃgha dont il était nettement distinct, ce qui correspond exactement aux idées des Dharmaguptaka. Pourtant, il existe quelques différences entre nos trois récits quant à ce caractère particulier des dons faits au Buddha. Ceux-ci sont assimilés « aux *stūpa* », « aux *stūpa* et *caitya* du Buddha » dans les textes du *Vinayapiṭaka*, et définis comme « correctement gérés (?正使) » dans le *Dīrgha-āgama*. L'expression chinoise que, faute de mieux, nous avons traduite par « correctement gérés » fait difficulté, et l'on soupçonne une maladresse de la version chinoise due à une altération du texte indien. Les deux caractères qui la composent n'étant jamais utilisés pour transcrire phonétiquement des termes indiens, ils sont donc employés ici pour traduire le sens d'un mot sanskrit ou moyen-indien, mais il est malheureusement très difficile de retrouver celui-ci.

Les différences que l'on trouve dans les trois versions des deux stances sont fort peu importantes, et l'on ne peut manquer de reconnaître l'identité de ces deux strophes dans les trois récits. Notons que les stances du *Dīrgha-āgama* sont les seules à mentionner la construction des *stūpa* parmi les diverses sortes de dons, et ce détail semble bien de nature à confirmer leur origine dharmaguptaka. Les strophes du récit parallèle tiré du *Vinayapiṭaka* mentionnent cependant, à la même place, la construction des sanctuaires, mais les auteurs bouddhiques ne faisaient pas toujours une différence très nette entre les *caitya* et les *stūpa*, et les traducteurs chinois eux-mêmes utilisaient parfois les mêmes caractères pour traduire ces deux mots.

Le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka contient encore deux autres récits analogues, concernant l'un le don du Jetavana par Anāthapiṇḍada (T. n° 1428, p. 941 b-c) et l'autre celui du Veṇuvana par Bimbisāra (Ibid. p. 936 c). Or les similitudes relevées entre les trois premiers récits se retrouvent quand on les compare aux deux derniers : même structure, mêmes phrases, mêmes formules, mêmes stances, et les différences que l'on peut relever sont aussi très secondaires. Si l'on compare les deux récits du don du « Bois des Bambous » que contient le même *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (T. n° 1428, p. 798 b et 936 c), on rencontre même des diver-

gences de détail ayant le même degré d'importance que celles qui distinguent les deux recensio de l'épisode du don du « Bois des Manguiers » dans ce *Vinayapiṭaka* et dans le *Dīrgha-āgam* Par conséquent, les différences que nous avons notées entre ces deux derniers textes ne peuve aucunement prouver qu'ils appartiennent à des écoles différentes.

Si nous comparons maintenant, dans le *Dīrgha-āgama* (T. n° I, p. 13 b-14 c) et dans le *Vina-piṭaka* des Dharmaguptaka (T. n° 1428, p. 855 c-856 c), les deux récits des relations entre Buddha et Āmrapālī, nous constatons les mêmes ressemblances frappantes qu'entre les de relations du bref épisode du don de l'Āmrapālīvana. Les seules divergences notables sont sa importance, dues en partie aux différences de traduction en chinois et en partie aux nécessi de l'insertion des deux récits dans deux contextes différents. La plus importante de ces dive gences est manifestement le résultat d'une erreur des auteurs indiens : le *Dīrgha-āgama* racon deux fois la conversion d'Āmrapālī, d'abord lors de son premier entretien avec le Buddh (p. 13 b) et ensuite après le don du « Bois des Manguiers » (p. 14 c), alors que le *Vinayapiṭak* ne la mentionne qu'à ce dernier endroit (p. 856 c). Si, pour faire la contre-épreuve, nous com parons ces deux recensions du même épisode à celles que contiennent les autres sources, savoir le *Vinayapiṭaka* pāli (*Dīghanikāya*, vol. II, p. 95-98), le *Mahāparinirvāṇasūtra* édité p Waldschmidt (p. 172-188), et les trois versions chinoises isolées du même *sutra* (T. n° 5, p. 163 164 b; n° 6, p. 178 c-180 a; n° 7, p. 191 b-195 b), nous trouvons à la fois entre elles et avec le deux que nous venons d'examiner des différences très importantes, non seulement dans l détails, mais aussi dans la structure : l'ordre des scènes n'est pas le même, certaines d'entre ell sont absentes, d'autres sont ajoutées, d'autres encore sont transformées profondément. Le r sultat de cet examen renforce l'impression de similitude que nous avons constatée entre n deux récits et confirme notre hypothèse de leur appartenance à une même école, celle d Dharmaguptaka.

Cette identité de deux textes contenus, l'un dans le *Dīrgha-āgama* et l'autre dans le *Vinayapi-ṭaka* des Dharmaguptaka, se retrouve dans d'autres passages de ces deux ouvrages, mais, c récits ne renfermant pas d'éléments aussi importants pour cette école que le don au Buddha à la Communauté, leur similitude est moins probante que celle des deux versions de l'épiso examiné plus haut quant à leur origine commune dharmaguptaka. Nous avons mentionné a début de cet article l'identité des deux listes généalogiques du Buddha fournies par les deu recueils en question (T. n° I, p. 148 c-149 b; T. n°. 1428, p. 779 a-b). Une ressemblance aus étroite caractérise les deux passages communs relatifs aux funérailles du Buddha que l'o trouve dans le *Mahāparinirvāṇasūtra* du *Dīrgha-āgama* (*sūtra* n° 2, p. 28 b-29 a) et au début d récit du concile de Rājagṛha dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (p. 966 a-c) et les disting non moins nettement des autres textes parallèles provenant d'autres sources. La seule différenc importante qui les sépare est l'absence, dans le second, des stances laudatives prononcées p Mahākāśyapa dans le premier (p. 29 a), mais on peut comprendre que cet élément, qui n'ajou rien à la trame du récit et lui est en quelque sorte étranger, ait pu être interpolé par les auteu du *Dīrgha-āgama* ou, au contraire, retranché par ceux du *Vinayapiṭaka* soucieux de simplifier c préambule à la relation du premier concile. Cette dernière hypothèse semble renforcée par l fait qu'aussitôt après la mention de l'allumage du bûcher funéraire par Mahākāśyapa, les narra tions des deux ouvrages divergent complètement, le *Dīrgha-āgama* racontant la suite des funé railles du Buddha et la guerre des reliques, le *Vinayapiṭaka* passant celles-ci sous silence pou

commencer à relater les préparatifs du concile, car les auteurs des deux ouvrages visaient des buts bien différents.

On peut trouver encore plusieurs passages des deux recueils qui présentent entre eux des ressemblances aussi étroites et au contraire des divergences fort nettes avec ceux que l'on rencontre dans les autres recensions, en pāli ou en chinois. Il en est ainsi notamment des descriptions des quatre méditations (*dhyāna*) (T. I, p. 85 b-c; T. 1428, p. 964 b-c), des trois sciences (*vidyā*) (T. I, p. 86 b-c; T. 1428, p. 965 b- 966 a) et des cinq « phénomènes supérieurs » (勝法) inconnus par ailleurs et d'autant plus caractéristiques (T. I, p. 85 c-86 b; T. 1428, p. 964c-965c). Les deux ouvrages signalent une mystérieuse concentration (*samādhi*) de l'éclat du feu ou des flammes qui permet au Buddha de produire des phénomènes lumineux surnaturels lors de la descente de Śakra Devānāmindra sur le mont Vediyaka (T. I, p. 62 c, 63 b) et des visites successives des quatre Grands Rois Divins, de Śakra et de Brahmā à Uruvilvā (T. 1428, p. 793 c-794 a), alors que les autres textes parallèles donnent des explications très différentes des manifestations lumineuses qui se produisent alors.

Puisque le *Dīrgha-āgama* traduit en chinois est bien celui des Dharmaguptaka, il s'ensuit que le *Tripiṭaka* décrit dans la préface de Seng-tchao ne peut être que celui de la même école, ce qui est confirmé par le fait qu'il comporte un *Vinayapiṭaka* en quatre parties et dix récitations, donc identique par la structure et par la longueur à celui dont nous possédons la traduction chinoise et qui appartient effectivement aux Dharmaguptaka(T. n° 1428). Or nous constatons des divergences sensibles, d'une part et comme nous l'avons déjà signalé entre l'ordre des *Sūtra* de notre *Dīrgha-āgama* et celui des *Sūtra* dans le *Dīrgha-āgama* sommairement décrit dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (récit du concile de Rājagṛha, T. n° 1428, p. 968 b), d'autre part entre l'ordre des *Āgama* du *Sūtrapiṭaka* décrit par Seng-tchao et celui des *Āgama* du *Sūtrapiṭaka* décrit par notre *Vinayapiṭaka* dans le même passage, sans compter que ce dernier mentionne un cinquième *Āgama* correspondant au *Khuddakanikāya* pāli dont il précise la composition mais qu'ignore la préface de Seng-tchao. Comme il est bien peu probable que ce dernier ait décrit avec tant de soin un Canon qui ne serait pas celui de l'école à laquelle appartenait le *Dīrgha-āgama* dont il écrivait la préface, nous sommes conduits à penser que l'ordre des *Āgama* dans le *Sūtrapiṭaka* ni celui des *Sūtra* dans le *Dīrgha-āgama* ne présentaient aux yeux des Dharmaguptaka une importance très grande, que ces ordres, mal fixés, ont pu varier avec le temps ou avec les régions où résidaient les moines de cette école, ou encore avec les groupes de religieux spécialisés dans la récitation de telle ou telle partie du Canon, puisque l'une de nos sources est le *Vinayapiṭaka* et l'autre le *Sūtrapiṭaka*.

Plus grave semble l'omission par Seng-tchao du cinquième *Āgama*, celui dont la description montre d'étroits rapports avec le *Khuddakanikāya* pāli. Or, ce recueil est désigné dans la traduction chinoise du *Vinayapiṭaka* sous le nom de *Tsa-tsang* 雜藏, qui correspond non pas à *Kṣudraka-nikāya*, ni même à *Kṣudraka-piṭaka* comme on le dit souvent, mais bien précisément à *Saṃyukta-piṭaka*; il suffit pour s'en rendre compte de lui comparer la traduction chinoise du titre *Saṃyukta-āgama* donnée dans le même passage quelques lignes plus haut: *Tsa-a-han*, 雜阿含. Il ne s'agit donc pas d'un cinquième *Āgama*, c'est-à-dire d'une cinquième partie du *Sūtrapiṭaka*, mais bien d'une quatrième « corbeille » (*piṭaka*), dans laquelle on réunit à une certaine époque des textes considérés comme plus ou moins canoniques, ce qui n'empêche évidemment nullement d'y reconnaître un équivalent du *Khuddakanikāya* pāli. Pour les informateurs de Seng-tchao

qui représentaient la tradition des récitateurs de *Sūtrapiṭaka*, ces textes étaient regardés com extra-canoniques, tandis que pour les auteurs, ou plus probablement les derniers réviseurs, d *Vinayapiṭaka*, qui avaient apparemment une opinion plus tardive sur la question, cette qu trième « corbeille » faisait partie intégrante du Canon, lequel était alors un *Catuṣpiṭaka*, compo de quatre « corbeilles », et non plus un *Tripiṭaka* en trois « corbeilles » comme celui que déc précisément Seng-tchao. Le fait que, dans le même passage du *Vinayapiṭaka*, le Canon e désigné sous le nom classique de *Tripiṭaka* indique que cette intrusion de la mention du *Saṃ yuktapiṭaka*, placée à la suite de la description du *Sūtrapiṭaka* à cause de la ressemblance d textes de ces deux recueils, est probablement une interpolation assez tardive. On compre alors que Seng-tchao, adoptant une tradition plus ancienne, ne parle pas de cette quatriè « corbeille ».

La préface de Seng-tchao nous donne aussi quelques renseignements sur la composition la longueur de l'*Abhidharmapiṭaka* des Dharmaguptaka: il comprenait quatre parties et ci récitations, ce qui représente une trentaine de *k'iuan* en traduction chinoise. De son côté, *Vinayapiṭaka* de cette même école (T. n° 1428, p. 968 b) le décrit ainsi: avec difficultés 有 sans difficultés 無難, compréhension 繫, conjonction 相應, action-lieu 作處. Si nous unissons l troisième et quatrième parties en une seule, intitulée « compréhension-conjonction », no aurons un *Abhidharmapiṭaka* en quatre parties, analogue au *Śāriputra-abhidharma* (T. n° 154 qui comporte lui aussi quatre parties: (avec) questions 問, sans questions 非問, compréhensio composition 攝相應, origine 緒. Il n'est nullement impossible de faire coïncider les titres de c quatre parties, car ce qui présente une difficulté provoque une question, et ce mystéreux « a tion-lieu », qui doit rendre le sanskrit *prasthāna* (pāli *paṭṭhāna*, titre du septième et dernier ouvr ge de l'*Abhidhammapiṭaka* pāli), c'est-à-dire proprement « point de départ », est alors un syn nyme du mot « origine ». Nous avons ainsi dans les deux cas un *Abhidharmapiṭaka* en quat parties: 1) *Sapraśnaka*; 2) *Apraśnaka*; 3) *Saṃgraha-samprayoga*; 4) *Prasthāna*. De plus, la longue du *Śāriputra-abhidharma*, soit trente *k'iuan*, correspond exactement à celle de l'*Abhidharmapiṭak* des Dharmaguptaka. Cependant, nous nous réservons de reprendre plus tard l'examen de l question fort complexe que constitue celle de l'identité de ces deux recueils.

D. BERNOT

«ÊTES-VOUS FÂCHÉE, BELLE-MÈRE?», CONTE MARMA

La version marma de ce conte, bien connu en Birmanie, a un double intérêt: elle est plus complète que la version birmane qui figure dans le recueil de Bridges (cf. *indications bibliographiques*), n° XIX, sous le titre « The Story of the Ploughman who ate the buffaloes' tails » seule édition de cette version diffusée hors de Birmanie, à notre connaissance, d'autre part, c'est un témoignage explicite sur une coutume aujourd'hui disparue: celle de faire de sa liberté même l'enjeu d'un pari. Le témoignage n'est pas unique, on le retrouve dans plusieurs contes birmans, tels que le n° XXIII de Bridges « The Slave and the Roast Pig » où se trouve mentionné le contrat d'esclavage, conte traduit en anglais, d'une façon très abrégée, par le Dr Htin Aung, dans ses *Burmese Folk-Tales*, p. 211, et dans ses *Burmese Law Tales*, p. 151, sous le titre « The Boatmaster and the Boatman » (cf. *indications bibliographiques*); on le retrouve aussi dans « Histoires qu'il faut croire » (sous peine de devenir l'esclave du narrateur), conte rapporté par U Wun dans ses textes birmans (2ème degré) p. 55, et traduit aussi, avec quelques variantes, par le Dr Htin Aung, sous le titre « The Four Young Men » dans ses *BFT*, p. 192, et sous celui de « Make believe Tale » dans ses *BLT*, p. 153.

Cependant, dans la version birmane de « Etes-vous fâchée, belle-mère? » telle qu'elle est présentée par Bridges, du moins, il s'agit simplement d'un service temporaire de trois ans et trois mois, et non d'une aliénation définitive de la liberté, avec document à l'appui, comme dans « The Slave and the Roast Pig ».

Le Code birman, au titre trompeur de Manu Damathat, mentionne le service temporaire du futur gendre dans la maison des beaux-parents (vol. 6, art. 20, p. 161 de l'édition de Richardson) sans que ce service fasse l'objet d'un pari: il est librement consenti par un gendre pauvre, et si, à l'issue du temps de service promis, les beaux-parents ne consentent pas au mariage, ils doivent rémunérer le garçon pour le travail fourni. Mais en d'autres endroits le Manu Damathat énumère les causes, les formes et les conditions de l'esclavage; parmi les causes figurent évidemment les dettes (3, 21, p. 79); des parents débiteurs ont le droit de vendre leurs enfants comme esclaves (3, 59, p. 99); le dénuement en est une autre cause: une femme qui se trouve sans ressources en l'absence de son mari a le droit de vendre ses enfants ou de se vendre elle-même comme esclave (5, 15, p. 140); de même la faute: un voleur qui ne peut payer son amende devient l'esclave du volé, mais l'esclavage s'arrête à sa mort et ses enfants ne sont pas esclaves héréditaires, ou de naissance, comme le sont les enfants des esclaves pris dans un pays conquis (6, 38, p. 176); la règle est la même pour l'homme devenu esclave, parce qu'il n'a pu payer l'amende pour la diffamation ou le tort dont il s'était rendu coupable (7, 26, p. 197); le livre 7 est presque tout entier consacré à l'esclavage dont il énumère 12 sortes.

Le texte suivant est en marma (dialecte rigryesa, région de Bandarban); il a été écrit par

U Aung Tha Tun, au fur et à mesure que Sein Shwe U racontait l'histoire, que nous notion[s] par ailleurs, en transcription phonétique. Ici, nous donnons la translittération du texte de Aung Tha Tun, en nous conformant aux principes de l'*Epigraphia birmanica*, (I, IV), sauf ce qui concerne le *ai*, que nous notons *è*, et les tons, indiqués par les signes birmans eux-mêm[es] et non par des chiffres. Au sujet de cette translittération et de la prononciation du marma Bandarban, (moyenne Sangu, Chittagong Hill Tracts) qui est celle-là même qui a servi de b[ase] à notre article « Rapports phonétiques entre le dialecte marma et le birman », nous invitons

---

Titre smi:[1] yok kha ma[2] man[3] pā ke[4] roṅ: cā tan:[5] watthu ||

[1] wā krī: ma[2] ta laṅ mayā: mā[6] sā: 6 yok hi[7] re[8] hi ke arā[9] wā krī: ma ta laṅ mayā: smī:[1] ta yok alha pa koṅ: koṅ: alha pa hi re ñi kui 6 yok mā akui sañ akrī: sū thui wā krī: smī: alha pa kui ne jat te || [2] āma khan man pā ke roṅ: cā tan: ne jat te || [3] ñi kui 6 yok man pā rui.[10] ṅā: yok roṅ: cā: pa[11] luik pyā[12] ||

[4] 8/9 rak hi re ke arā ta rak khā lay thwan phui. lhwat luik te samak kui[13] || [5] lay thw[an] re chui ke samak mwan: te.[14] re thamaṅ: pui. phui. rok me[14] lo[15] kre. re | ma rok | krā re [6] nwā [*sic*] apoṅ ta phak kui samak lhī: rui. phut cā: nhaṅ. re || [7] yok kha ma[16] thamaṅ: p[ui.] phui. lā:[17] re koṅ: koṅ: krā lā: kha[18] re || [8] samak gu ni[19] khā āgandu[20] hi rā mā[21] thamaṅ: pui. phui. krā re man pā re lo || [9] sakoṅ: [22]ma ṅā le: thamaṅ: mwat te ma khyi nwā: apo[ṅ] ta phak lhī: rui. phut cā: nhaṅ. re || [10] sakoṅ: ma man pā re lo || [11] ma pā samak mw[an] kā:[23] mwat yaṁ[23] mwat ke[23] cā: re pyā ma no ||

[12] samak pan: khaṅ: mā rwè rwè cak cak pyaṅ khyī[24] || [13] alha pa pyaṅ phui. || [14] y[ok] ye[25] yok kha ma pro re kā: pan: khaṅ: mā mrak kui rwè rwè cak cak pyaṅ phui. pro re sam[ak] kui yok kha ma || [15] samak ye[26] lā pran ma joṅ[27] pyaṅ ruṁ[28] pan: apaṅ kui khwat te | mr[ak] kui khwat te | ta khu le: ma hi pyā pan: khaṅ: mā[29] || [16] yok kha ma pan: khaṅ: ma k[...] khyi[30] re [31] khā ta khu le[32] ma hi byā[33] rwè rwè cak cak pyā || [17] samak samak kui ṅā p[...] cō[34] kā: mrak thwaṅ phui. || [18] agu[35] kā: ta khu le: ma hi byā || [19] man pā lo sakoṅ: m[a] [20] ma pā samak ||

[21] samak samak kulā: prañ mā wāgalā[36] sī: amyā: cwan re wāgalā sī: chwat coṅ lā: g[...] me[38] || [22] samī: yok kha ma 2 yok wāgalā sī [*sic*] chwat kat te samak chwat te yok kha m[a] abhui sū kok the. re || [23] samak ma mraṅ khā yok kha ma wā krī: wāgalā sī: toṅ: mā w[...] nī re || [24] athak ka wāgalā sī: puṁ rui. samak ma mraṅ samak apaṅ ka chaṅ: re chui ke k[...] re ma hi[39] byā || [25] samak wāgalā sī: toṅ: kui rwak yū kha re || [26] khyoṅ: mā [40] le: rok chui ke wāgalā sī: kui phanok[41] thuik rui. chī: re || [27] im mā rok te khā samak min: re sako[ṅ:] rok te lo || [28] ma rok kā: samak || [29] samak ka pro re ṅā thak ayaṅ lā: kha re kā: sakoṅ: [30] ya khā wā krī: toṅ: the:[42] mā[43] pro re ṅā toṅ: the: mā ṅā. kui ta khyak thup || [31] sam[ak] ka pro re sakoṅ: toṅ: thè[41] mā ma joṅ rok te le:[44] || [32] ṅā wāgalā paṅ thak kya lū: chaṅ: rā m[...] toṅ: mā kya rui. yui lā: kha re ||

[33] arā ta rak khā kulā: prañ tui.[45] wāgalā sī: kañaṅ chī uṁ: jā loṅ: mā taṅ rui. akuṁ ro[...]

se référer à celui-ci; la transcription phonétique ne figure ici que dans les notes, lorsqu'elle appelle une remarque; la traduction est, à quelques détails près, celle qui avait été établie en 1951, en collaboration avec U Aung Tha Tun; à lui et au narrateur, Sein Shwe U, nous exprimons notre vive gratitude.

Le texte marma n'étant pas ponctué, nous avons placé le signe du double danda || aux endroits où le narrateur marquait une pause.

Titre: Histoire du gendre qui avait conclu un engagement avec sa belle-mère: le premier qui se fâcherait deviendrait propriété de l'autre.

[1] Un vieux couple avait six fils, tandis qu'un autre vieux couple avait une fille extrêmement belle, et l'aîné des six garçons épousa la jolie fille. [2] La condition à ce mariage était que celui qui se fâcherait se vendrait. [3] Sur les six frères cinq se trouvèrent ainsi vendus pour s'être fâchés.

[4] Huit ou neuf jours plus tard, [c'est-à-dire: après le mariage du 6ème frère] on envoya le gendre labourer le champ. [5] Le champ labouré, comme il était midi, le gendre guetta si on ne venait pas lui porter à manger. Le temps passait et rien ne venait. [6] Alors le gendre prit les devants: il coupa la patte d'une vache, la rôtit, la mangea. [7] La venue de la belle-mère, apportant à manger, fut très tardive. [8] « Mon gendre, aujourd'hui il y a eu des visiteurs, aussi suis-je très en retard pour apporter à manger. Etes-vous fâché? » [9] — « Belle-maman, moi, de mon côté, je n'ai pas pu résister à la faim: j'ai pris les devants, j'ai coupé la patte d'une vache, l'ai rôtie, l'ai mangée. [10] Belle-maman êtes-vous fâchée? [11] — « Non, mon gendre, puisque vous aviez très, très, très faim, vous avez mangé, n'est-ce pas? »

[12] « Mon gendre, arrangez mon jardin de fleurs en le nettoyant. [13] Arrangez-le joliment ». [14] Par ces mots, la belle-mère voulait dire d'arranger le jardin de fleurs en le débarrassant de ses herbes. [15] Mais le gendre, au contraire, en fait de l'arranger, coupe les tiges des fleurs, coupe les herbes: dans le jardin de fleurs il n'y a plus rien. [16] Quand la belle-mère vint jeter un coup d'oeil dans son jardin de fleurs, c'était bien nettoyé: il n'y avait plus rien. [17] « Mon gendre, ce que je vous ai dit, c'était d'enlever les herbes. [18] Mais maintenant, il n'y a plus rien ». [19] « Etes-vous fâchée, belle-maman? » [20] « Non, mon gendre ».

[21] « Mon cher gendre, les fruits de *wagala* se vendent un bon prix en pays bengali: nous allons donc en cueillir ». [22] Voilà le gendre et le beau-père partis cueillir des fruits de *wagala*, le gendre cueillait, le vieux beau-père ramassait et rangeait. [23] A un moment où son gendre ne le voyait pas, le vieux entre dans le panier de fruits. [24] Au-dessus de lui les fruits s'entassent sans que le gendre le voie et quand il redescend de l'arbre, il regarde: plus personne. [25] Le gendre emporte le panier sur son épaule. [26] Et quand il arrive à la rivière, il lave les fruits, les frappant du talon. [27] A la maison, le gendre demande: « Est-ce que mon beau-père est arrivé? » [28] « Mais non, mon gendre ». [29] Le gendre dit: « Mais il est parti avant moi, mon beau-père » [30] A ce moment le vieux dit, de l'intérieur du panier: « Faites moi donc sortir un peu de ce panier ». [31] Le gendre dit: « Beau-père, comment y êtes-vous venu? » [32] « En descendant de l'arbre, j'ai glissé, je suis tombé dans le panier et m'y suis enfoncé ».

[33] Un autre jour, ils mirent dans un bateau des fruits de *wagala*, de l'essence de *Diptero-*

phui: lā: re || [34] kulā: prañ mā rok te khā kulā: mā kyaṅ kuiṅ[46] pwè twe. khyi re || [3
samak lā: re chui ke sakoṅ sakoṅ: la pyui[47] khā kyaṅ luṁ: kajā: kha re chui kā: yok kha ma
pro re || [36] kajat[48] kha re samak || [37] agu kulā: lū krī: rui. kā: sakoṅ: rok te pro san k
rui. khō phui. la re sakoṅ: kui kyaṅ luṁ: kajat phui. || [38] samak ka pro re || [39] sakoṅ: lu
ma nuiṅ pyā chui ke asā thuiṅ || [40] yaṅ: wā krī: kulā: buil li[49] na[50] kyaṅ luṁ: re chui ke ta
luṁ: re chui ke samak cakā: kui kuiṅ rui. asā thuiṅ re || [41] thuiṅ re chui ke kulā: buil li rw
rui. nok kuṁ: thak ka khya puik[51] luik te || [42] bhe phak poṅ sā: ta phak kyui: la kha re
[43] pwè ka yok kha ma kui rwak yū kha rui. loṅ: mā khya re ||

[44] samak pro re ma joṅ ruṁ yok kha ma kui sakoṅ [*sic*] lū pyui khā tan: kā: pwe syā
khyī: rui. cā: cō[53] hi re chui kā: || [45] hi re samak || [46] hi ke rhwak nī || [47] mrin[54] to
phui. lā re kulā: || [48] jā de rhwak nī phui.[55] le: samak || [49] samak ka pro re kañaṅ c
dho[56] mā waṅ rui. nī || [50] arā samak pro re kañaṅ chī dho mā dut na thui: kre. ke si phui
byā ye ka thwak sakoṅ: uṁ: zā the: mā waṅ nī || [51] waṅ re chui ke yaṅ: wā krī [*sic*] kan
mā kañaṅ chī hi rā mā uṁ: jā mā waṅ rui. uṁ: zā kat te ||

[52] kui. im mā ñe.[58] la pa mā rok khyī re || [53] im mā samak tak te chui ke sakoṅ: ma sako
ma samak ka pro re sakoṅ: ma kulā: prañ ka tan:kā: pwe syā ra cō akuṁ kui jā[59] cit pok
le: || [54] ṅā ma si || [55] myok phrū rā ta koṅ we[60] yū kha pyā kajaṅ: galaṅ:[61] akrī: san py
rui. nuiṅ[62] praṅ: mā lū hat phui. ma ra || [56] hat ke kuik phui. pyaṅ re || [57] ṅā rā ta yok k
phui. ra re || [58] sakoṅ: ma rui.[63] kre. khyaṅ ke dut kuiṅ rui. lan: wa raṅ: mā coṅ. ni[64] ph
ṅā. khō taṅ yū kha mañ[65] || [59] samak loṅ tui .chaṅ: kha re chui ke yok kha ma wā krī: k
loṅ: ka khō taṅ khyi re || [60] yok kha ma wā krī: kanthā[66] kui mā[67] uṁ: jā kat rui. akuṁ p
phwī:[68] chwa chwa || [61] im mā wā krī: tak te khā yaṅ: wā krī: ma samī: rui. wā krī: ma r
pro re akoṅ paṅ kā ye[69] samak pro cō cakā: myok phrū rā ta koṅ we yū pan kha byā || [62] w
krī: im mā tak te chui ke poṅ rui: kyui: cō nā rui. kruiṅ: re || [63] samak ka pro re kuik ph
byā ye[70] sakoṅ: ma mre lhā pyā sat || [64] sat te chui ke sī re || [65] wā krī: byā achuṁ: mā[71]
[66] mui: laṅ: re chui ke wā krī: ma kre. tō kā: kui. laṅ wā krī: byā || [67] man pā lo sako
ma || [68] ma pā samak sī kā: sī lā: kha pyā phrac cō ta khu kui man ma pā ||

[69] khunac rak akhā le re khā[72] cwan kya phui. samak ji [*sic*] mā jī: pru re || [70] jī: pru kh
samak yok kha ma kui lin me[73] hāri[74] kui pwe syā pī:[75] rui. khyī: ta ui: phre.[76] re || [71] kh
[*sic*] ui: athak ka sakā[77] 2 sac 3 sac the.[78] thā: re || [72] yok kha ma sakā ui: khwak kui jī: k
rwak phui: lā: khā/ lā: re khā/ [72] samak pro re yok kha ma kui sakā koṅ: lo kre. sakon: ma
[73] yok kha ma pro re koṅ: re kā: samak || [74] yok kha ma sakā ui: khwak kui akoṅ: mā ta
rui. rwak rui. lā: re jī: ka samak nok ka lā: rui. yok kha ma ma mraṅ khā sakā ui: khwak k
put te dut na put te chui ke sakā ui: khwak kwè re || [75] khwè re chui ke sakā ma hok[79] akoṅ
ka paṅ te rui. akuṁ khyī: ||

carpus levis, du kapock et partirent vendre tout cela en pays bengali. [34] En arrivant, ils virent que, chez les Bengalis, il y avait concours de lutte. [35] Après y être allé, le gendre dit: « Beau-père, dans votre jeune temps, vous jouiez à lutter » [36] « J'y jouais, mon gendre » [37] « Maintenant, comme les notables bengalis ont appris que vous étiez là, je viens vous chercher pour que vous jouïez, beau-père », [38] dit le gendre [39] « et si vous ne pouvez pas jouer, asseyez-vous tout tranquillement ». [40] Ce vieux, après avoir lutté avec un gros Bengali, au bout d'une partie suivant le conseil de son gendre, s'assit tranquillement. [41] Quand il fut assis, le gros Bengali le soulevant sur ses épaules, le laissa tomber de sur son dos. [42] Et voilà qu'il se casse la cuisse gauche. [43] (Le gendre) emportant son beau père sur ses épaules, hors du lieu du concours, le laisse choir dans le bateau.

[44] Le gendre dit: « Comment se fait-il, beau-père, on dit que, dans votre jeunesse, vous avez emprunté de l'argent » [45] « Oui, mon gendre » [46] « S'il en est ainsi, cachez vous, les Bengalis viennent réclamer leur dû » [48] « Où me cacherai-je, mon gendre? » [49] Le gendre dit: « Entrez dans la jarre d'huile végétale et restez-y » [50] Puis le gendre dit encore: « Si on enfonce un bâton dans la jarre pour voir, on va savoir, sortez de là, beau-père; mettez-vous au milieu du kapock et restez-y ». [51] Quand le vieux se fut mis là dedans, comme il avait le corps enduit d'huile végétale, le kapock dans lequel il était enfoui colla sur lui.

[52] Ils revinrent chez eux le soir au clair de lune. [53] Quand le gendre fut monté, « Belle-maman, belle-maman » dit-il, « belle-maman, avec tout l'argent que nous avons gagné en pays bengali, que voulez-vous faire?» [54] « Je ne sais pas » [55] « Nous avons acheté et ramené un singe blanc, grand, gros, vigoureux; il est fort et violent et l'homme ne peut pas l'approcher. [56] Quand on approche, il s'apprête à mordre. [57] Moi seul je peux. [58] Si ma belle famille veut le voir, qu'elle attende à la porte, un bâton en main, et moi je vais aller le chercher. » [59] Le gendre descendit au bateau, appela son vieux beau-père et le sortit du bateau. [60] Le vieux, comme le kapock lui avait collé sur le corps, était tout blanc, tout blanc. [61] Comme il montait à la maison, la vieille et sa fille, toutes deux, dirent: « C'est la bête dont parlait le gendre justement; il a bien acheté et ramené un singe blanc ». [62] Tandis que le vieux montait à la maison, sa cuisse cassée lui faisait mal et il gémissait. [63] Le gendre dit: «Il va mordre! belle-maman, le voilà qui crie, frappez! » [64] Sous le coup, il mourut (le vieux). [65] Voilà le vieux mort finalement. [66] Au matin, quand la vieille alla voir, c'était bel et bien le vieux, son propre époux. [67] « Etes-vous fâchée, belle-maman? » [68] « Non pas, mon gendre, quand on est mort, on est bien mort; on ne se fâche pas de ce qui est déjà fait ».

[69] Sept jours se passèrent: comme c'était leur tour d'offrir la nourriture au monastère, le gendre s'en alla faire le marché. [70] Tandis qu'il faisait ses achats, le gendre, à l'insu de sa belle-mère, donna de l'argent à un balayeur pour qu'il lui remplisse une marmite d'immondices. [71] Sur le dessus de la marmite d'immondices, il mit deux ou trois kilos de sucre. [72] Quand la belle-mère vint soulever la marmite pour l'emporter, le gendre lui dit: «Regardez si le sucre est bon, belle-maman » [73] La belle-mère dit: « Certes, il est bon, mon gendre ». [74] La belle-mère plaça la marmite de sucre sur sa tête et l'emporta et le gendre partit du marché derrière elle; sans être vu de sa belle-mère il frappa la marmite de sucre, et quand il l'eût frappée de son bâton, la marmite se cassa. [75] Mais en se cassant, ce n'était pas du sucre: de la tête (aux pieds) (la belle-mère) n'était qu'immondices.

[76] sami yok kha ma im mā rok te chui ke samak ka min:[80] re yok kha ma kui man pā sakoṅ: ma || [77] pā re man || [78] man pā re chui ke yaṅ: samak yok kha ma im prat sā: samak roṅ: cā pa[81] luik te || [79] roṅ [*sic*] pa luik te chui ke ayaṅ akui sañ ṅā: yok roṅ: hi cō phō re ||

Indications bibliographiques

(dans l'ordre des citations)

Bridges, J. E. — *Burmese stories and other Papers for Beginners.* Text. Oxford, Horace Hart. [1913]. VII-153 pp.

Dr. Htin Aung (Than Oṅ). — *Burmese Folk-Tales.* London, Oxford University Press, 3rd ed., 1959. XXXII-250 pp.

——, *Burmese Law Tales.* The legal Element in Burmese Folk-lore. London, Oxford University Press, 1962. 159 p.

U Wun (Wan) et U Ba (Bha). — *Dutiya tan*: *Mranmā phat cā.* Rangoun, Sape beikman (Cāpe bimān), 1961. 79 p. (*Ta tam*: *cakā*:, pp. 55-57).

Richardson, D. — *The Damathat or the Laws of Menoo, translated from the Burmese.* XIV vols. in one, 2nd ed. Rangoon, Mission Press C. Bennett, 1874. 388 p.

Archaeological Survey of Burma. *Epigraphia birmanica, being lithic and other inscriptions of Burma*, edited by Taw Sein Ko and Charles Duroiselle. Rangoon, 1919-1935. 5 vols. (vol. I, i, 1919).

Bernot, D. — Rapports phonétiques entre le dialecte marma et le birman. (*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1958, I, pp. 273-294).

1 En birman moderne la graphie courante est: *samī*:.

2 *smi*: *yok kha ma* est un couple dont les éléments signifient respectivement « fille » « beau-parent » (beau-père ou belle-mère, indifféremment) et qui désigne cependant, en tant que couple, une belle-mère et son gendre. La syllabe *ma*, fréquemment indicatrice du féminin, ne l'est cependant pas dans *yok kha ma* employé seul, et dans *wā krī*: *ma*, qui figure un peu plus loin, le féminin impliqué par *ma* est corrigé par *ta laṅ mayā*:, littéralement « un mari femme », c'est-à-dire « un couple » *wā krī*: *ma* « de vieilles gens ».

3 L'orthographe classique birmane est *mān*, parce que le mot est un emprunt au pâli *māna*, mais comme la séquence voyelle longue + consonne nasale finale de syllabe n'est pas possible dans un mot purement birman, l'emprunt, qui n'est plus conçu comme tel en marma, a été intégré, orthographiquement, au système birman.

4 *khè.* en birman moderne; le marma a trois voyelles d'avant seulement: *a*, *e*, *i*, alors qu'il y en a quatre en birman, de sorte que le *e* du marma représente une partie du *e* et le *è* [ɛ] birmans; quant à la présence d'une aspiration en birman *khè.*, elle n'a pas toujours été notée: Judson, dont le dictionnaire complet a été édité pour la première fois en 18.., donne deux formes: *kè.* et *khè.*.

5 La graphie marma *tan*: diffère, par le ton, du birman: *tan* « convenir » mais nous avions entendu et noté [*taṅ*] au ton bas, celui de *tan*, birm.

6 Le marma écrit régulièrement *mā* lorsque le birman note *mhā*, et la graphie marma est conforme à la prononciation [...]

7 Le marma, et l'arakanais, ont conservé la forme ancienne *hi*, que l'on trouve d'ailleurs dans les inscriptions, là où le birman mod. note *rhi*; les prononciations diffèrent aussi: en marma [*hi'*], en birm. [*ši'*].

8 La finale affirmative est notée *te* ou *re*, et prononcée [*te*] ou [*re*] en marma, selon que la syllabe précédente se termine par une occlusion laryngale (*te*) ou par une voyelle ou une nasale (*re*), en birman — non littéraire — elle est notée *te* et prononcée [*tɛ*] ou [*dɛ*] dans le premier cas et [*rɛ*] dans le deuxième cas mais cet *r* n'est pas un phonème en birman moderne: c'est une simple variante du *t* en position faible.

9 *arā* est un emprunt au bengali *āra* « autre » et « aussi ».

10 *rui.* [*ro'*] alterne avec *tui.* [*to'*] dans les mêmes conditions que *te* [*te*]/*re* [*re*] et, en birman (non littéraire) cette alternance est exclusivement du domaine phonétique, pour la raison signalée en 8.

11 Il semble que ce *pa* soit la forme qu'ait pris *pac*, marma [*bɔe?*] ou [*bɔi?*], birm. [*pyi?*] « jeter » lorsqu'il est employé avec son sens plein, mais ici il est simple auxiliaire de « disparition », de « consommation ».

12 *pyā* [*bya*] correspond au birm. *prī* [*pi*].

13 La forme du récit est très familière et, comme nous l'avons dit au début, la narration n'a pas été retouchée: ici, le narrateur avait oublié de dire qui l'on avait envoyé au champ, et il a ajouté « le gendre », *samak* une fois sa phrase finie, c'est-à-dire après « on envoya » *lhwat luik te*, l'ordre normal veut, en effet, que l'expression du procès vienne en dernier: après tout ce qui détermine et précise ce procès. Au cours du récit, le narrateur s'est repris bien des fois pour ajouter ainsi une précision qui lui semblait nécessaire après coup.

14 *te.* [*tè*], *me* [*me*] en marma, correspondant à *tañ.* [*tɛ.*], *may* [*mɛ*], birm. non littéraire.

15 *lo* ['*lɔ*] correspond au birm. *lā*: ['*la*]; le dictionnaire de Judson donne *lo* comme une forme non utilisée en langue parlée, donc exclusivement littéraire.

16 *yok kha ma* devrait être traduit par « le beau-parent » mais une telle expression n'est pas usuelle en français et ici le contexte suggère la belle-mère plutôt que le beau-père.

17 Là où le birman distingue *lā* « venir », *swā*: « aller » et *lā*: « faire un parcours délimité » ou « franchir, passer » le marma emploie *lā*: avec le sens de *swā*: ou de *lā*:, indifféremment et ne distingue pas toujours *lā* de *lā*:; l'emploi de *lā*: avec le sens de *swā*: est signalé comme un arakanisme dans Judson.

18 *kha* et *khi* désignent le procès qui précède comme contrastant avec un état de choses, éventuellement comme un chang[...]

[76] Quand le gendre et la belle-mère furent rentrés chez eux, le gendre demanda à sa belle-mère: « Belle-maman, êtes-vous fâchée? » [77] « Ça oui! » [78] Comme elle s'était fâchée, le gendre vendit toute la famille de sa belle-mère. [79] Et quand il l'eût vendue, immédiatement, il récupéra ses cinq frères qui s'étaient trouvés vendus eux-mêmes.

ment par rapport à celui-ci; *kha* indique un rapport étroit entre ce contraste, ou ce changement, et la situation générale, ou le déroulement des faits principaux, *khi* indique un rapport plus lointain. Le point commun entre *kha* et *khi* (marquer un changement par rapport à un état préexistant) invite à les rapprocher tous deux de *khè*. birm.

[19] Par suite du nombre inférieur des degrés d'aperture vocalique, en marma (cf. en 4) le *i* marma représente le *i* et une partie du *e* birman: « le jour de douze heures » se dit *ne* en birm. et *ni* en marma.

[20] *āgandu* est pâli et surprend dans un récit en langue familière.

[21] Il s'agit ici du subordonnant auquel s'applique la remarque 6.

[22] *sakoṅ*: [θə'gɔṅ] correspond au birm. *sukoṅ*: [θə'gɔṅ], « personne respectable » mais en birm. on ne l'utilise pas comme vocatif de « beau-père » ou « belle-mère ».

[23] L'accumulation des subordonnées par *kā*: (sans doute birm. *kā*) *yaṁ* et *ke* (marma, même sens que *tui*. birm.) qui ont toutes à peu près le même sens: « en ayant faim, au moment où l'on a faim, si on a faim » signifie que leur contenu est au superlatif; toutes trois réunies ont le sens de « si on a très faim » ou « du moment que l'on a très faim ».

[24] Prononcé [*khi*].

[25] *yaṅ*: *ye*, en birm. seulement *yaṅ*:.

[26] Ici la lecture *ye* n'est pas sûre: la notation phonétique était [*gye*], d'autre part, ailleurs *ye* se rencontre presque toujours à la suite de *yaṅ*:, ou d'un mot ou d'une proposition sur lesquels il porte.

[27] « Quel », birm. *bhay* . . . *lè*, « quoi », birm. *bhā* . . . *lè* se rendent par *jā* . . . *lè* en marma, et « comment », birm. *bhay*. *nhay* . . . *lè* ou *bhay*. *nhay* . . . *tuṁ*: se rend par *ma joṅ* . . . *lè* ou *ma joṅ* . . . *ruṁ* en marma.

[28] *ruṁ* correspond à l'interrogation familière *tu* : en birm.

[29] Pour la place de *pan*: *khan*: *mā* voir en 13.

[30] *khyi* [*khi'*] est probablement un lapsus pour *khi*, du fait que devant *e* et plus rarement devant *i*, l'opposition /*k*/ /*ky*/ se neutralise sous certaines conditions; /*ki*/, /*ke*/ se réalisent alors [*kyi*], [*kye*] mais il arrive que *kyī* se prononce [*ki*] ou *khyī* [*khi*], cf. (34).

[31] En marma la subordination d'une proposition à un nom — ici akhā; « temps, moment » qui perd son préfixe *a*- lorsqu'il est subordonnant — se fait sans aucune modification de cette proposition: sa forme, qu'elle soit subordonnée ou indépendante, est identique, alors qu'en birman, la finale d'une proposition subordonnée à un nom est *tè*. et la finale d'une indépendante *tay*.

[32] *Le* est ici un lapsus pour *le*:, orthographe que le scripteur a respectée ailleurs et qui correspond au *lañ*: ['*lɛ*] birm.

[33] *Cf.* 12.

[34] *pro cō* pour *pro chui*.

[35] *agu* [*ə gu'*] est la graphie familière de *akhu* « maintenant ».

[36] *Wāgalā́*, d'après U Aung Tha Tun: variété de citron à quatre compartiments, peut-être à rapprocher du birm. *kappalā*, citrus aurantium?

[37] *Gat* (après voyelle ou nasale) ou *kat* (après occlusion laryngale) indiquent que l'action qui précède est faite conjointement par plusieurs personnes; cet emploi auxiliaire de *kat* (birm. *kap*) « joindre, unir » ou « se joindre, adhérer à » paraît propre au marma.

[38] *Me* [*me*] correspond au birm. *may* [*mɛ*] cf. (4).

[39] Ici *hi*, birm. *rhi*, est à prendre au sens de « il y a moyen de » « il est possible de », avec la négation précédente *ma* [*mə*] « il n'est pas possible de ».

[40] Dans la langue familière qui est celle du narrateur, on n'oppose pas, grammaticalement, le point d'aboutissement au lieu où se situe l'action: tous deux sont désignés par *mā*—au sujet de cette forme, cf. (6)—alors que le birman parlé utilise *kui*, dans le premier cas.

[41] *Phanboṅ*. en birm.

[42] *Thè*, ['*thɛ*] en birm., ['*the*] en marma, cf. (4).

[43] Ici l'usage marma diffère du birman: on aurait en effet en birm. *toṅ*: *thè ka*, de même que plus loin, phrase [30], on aurait *toṅ*: *thè ka* . . . *thut* l'origine de l'action étant indiqué autrement que le lieu de l'action; le narrateur marma désigne à l'aide de *ka* le lieu dont l'action s'éloigne, par exemple phrase [43] le gendre emporte son beau-père « de la compétition » *pwè ka*, mais se sert de *mā* pour désigner indifféremment le but, le lieu et le point d'origine de l'action.

[44] *Le*: ['*le*] correspond au birm. *lè* ['*lɛ*].

[45] Ce *tui*., [*to'*], après occlusion laryngale, [*do'*] après voyelle ou nasale, correspond à *sui*. [θ*o'*] en birman, mais il n'est pas employé en birman parlé, *sui*. est exclusivement littéraire, la langue parlée le remplace par *kui* [*ko*]/[*go*]; en comparant cette dernière remarque avec celles qui ont été faites en (40) et (42), on s'aperçoit que le marma confond lieu, point d'aboutissement et point de départ de l'action, mais y oppose le lieu dont elle s'éloigne, d'une part, et celui vers lequel elle se dirige, d'autre part, alors qu'en birman parlé se trouvent confondus le point de départ de l'action et le lieu dont elle s'éloigne, tous deux désignés par *ka*, de même que sont confondus son point d'aboutissement et le lieu vers lequel elle se dirige, tous deux désignés par *kui*, tandis que le lieu même de l'action, indiqué par *mhā*, s'oppose aux deux précédents.

[46] *Kyaṅ kuiṅ* « lutter » est signalé comme un arakanisme par U Tun Nyein, *The Students English-Burmese Dictionary*.

[47] *La pyui* [*lə byo*], birm. *lū pyui*, *la* est écrit phonétiquement.

48 La graphie *kajat* est d'autant plus surprenante qu'une ligne plus haut figure *kajā*: [*kə'ja*] correspondant bien m… au birm. *kacā*: [*kə'za*] *kajat* paraît donc être un lapsus.

49 *Buil li* « gros » est familier et ironique; bien que *buil* (de *bala*, la force) constitue le premier terme de nombreux comp… birmans, *buil li* ne paraît pas courant ailleurs que chez les Marma.

50 La forme littéraire *nhiṅ*. « avec » « par rapport à » etc. . . . a donné en marma *na* [*na'*] et en birm. parlé nè. [*nɛ'*].

51 Du fait que . . . *ac* et . . . *uik* se prononcent de la même façon: [. . . *ɔeʔ*] en marma, on emploie souvent une gr… pour l'autre: *puik* correspond au birman *pac*. (cf. 11).

52 La graphie *pwe syā* « argent, monnaie » est une reconstitution approximative, d'après la prononciation [*pɔe ša*] ou [… *ša*] du mot bengali *paysā* [*pɔysa*] « pice », écrit en Birmanie *puik chan* [*paisshan*].

53 *Co* [*cɔ*] est le subordonnant birm. (littéraire) *sō* [θɔ].

54 *Mrin* « dette » est un des mots à initiale *m*, *my*, *mr* qui, en arakanais comme en marma, se prononcent avec une n… finale et parfois s'écrivent avec cette nasale, alors qu'en birman, le mot correspondant est une syllabe ouverte, o… voyelle (*i* ou *e*) est en finale absolue, ainsi « petit-fils, petite-fille », ['*mriṅ*], b. *mre*: ['*myi*], « mère » (arak. seulement) [… b. *ami* [*ʔəmi'*], « oublier » [*mwiṅ'*] b. *me*. [*me'*], « demander » ['*mwiṅ*] b. *me*: ['*me*] etc. . . .

55 *Phui*., birm. *bhui*., indique éventualité sans intention, à la différence de *me*, birm. *may*; d'autre part l'emploi de p… est plus étendu en marma qu'en birm.: il peut terminer une proposition indépendante ou une principale, ou bien … subordonnée finale, en birman il peut terminer seulement une subordonnée.

56 Arakanisme, birm. *ui*: ['*ʔo*].

57 En birm. moderne, les finales *may*, *tay* et *pi* s'excluent mutuellement: ici, *phui*., qui alterne, en marma, avec *me* (b. *m*… se trouve suivi de *bya* (b. *pi*); c'est une tourmure très fréquente pour indiquer un procès qui va commencer instant… ment: lorsqu'on veut prendre congé, on se lève en disant *la*: *phui*. *bya* « on s'en va » de même qu'on dit, dans la mê… circonstance, en birm. *swa*: *to*. *may*, formule dans laquelle *to*. implique une obligation faible qui existe aussi dans p…

58 En birman moderne, la nuit se dit *ña* [*na'*] mais la forme ancienne, tombée en désuétude, était *ñañ*. [*ñiṅ'*]; cette for… apparaît ancore dans les composés.

59 Cf. (27)

60 En birm. *way* [*wɛ*].

61 Expression familière marma correspondant au birm. *caṅ*: *laṅ*:; dans la graphie marma apparaît un premier sandhi e… les deux syllabes du premier composé: *kajan*: [*kə'jaṅ*] et un deuxième entre les deux éléments du couple: après . . . *j*… *galan*: [*gə'laṅ*].

62 La graphie *nuiṅ* ne correspond pas à la pronunciation notée [*naɛṅ*] ni au sens « côté », il s'agit certainement de *na*… de *pran* et non *pran*:.

63 *Rui*. est une graphie conforme à la prononciation marma (et birmane) de *tui*., marque de pluriel collectif, après na… ou voyelle; en birman on note un *t* dans tous les cas parce qu'il n'y a pas de phonème /*r*/ mais seulement une varia… [*r*] du phonème *t* dans certains contextes. (cf. 8, 10, 28 etc. . . .) Par ailleurs le sens de sakoṅ ma rui. est « ma belle-m… et son groupe»: sa ou ses filles, par exemple.

64 *Ni*, et non *nī*, correspondant au birm. *ne* (ton bas) n'est pas nécessairement un lapsus, mais l'emploi du ton haut, s… lequel la voyelle est plus brève que sous ton bas, traduit peut-être la position faiblement accentuée de *ni* après *coṅ*. fo… ment accentué, c'est-à-dire que, dans ce cas, le ton est utilisé pour traduire une longueur vocalique et non la haut… de la voix.

65 *Mañ* est ici écrit en « langue littéraire » ce qui ne change rien à la prononciation, notée [*me*].

66 Les marma se servent de ce mot pâli (*khandha* en réalité) pour désigner le corps de préférence à *kuiy* [*ko*]. skr. *k*… plus courant en Birmanie.

67 Comme *kui* et *mā* s'excluent mutuellement, en tant que particules, ce *kui* est probablement la graphie marma de *k*… cf. (66).

68 Birm. *phwe*:; *pa* [*pə*] est la forme que prend ce même *phwi*: en position inaccentuée. Le redoublement a valeur d'intens…

69 *Ye* à rapprocher du *ye* de (26): il est ici précédé d'une proposition sur laquelle il porte, confirmant, en quelque sor… son contenu, ou le désignant avec une particulière insistance.

70 Même cas qu'en (69).

71 *Achuṁ*: *mā* figure après la fin de la phrase, sa place est due au style employé par le narrateur: le style libre de la c… versation.

72 Cf. (31); la présence de l'affirmation finale *te*/*re* n'est même pas constante devant . . . *kha*.

73 *Lin me*, littéralement « il envisage de tromper » « de cacher »: il n'y a aucun lien grammatical apparent entre ceci e… suite de la phrase, mais le sens est pourtant « en se cachant » « en trompant » (délibérément).

74 Le mot est bengali: *hāḍi* et, sur un marché, le balayeur lui-même est vraisemblablement un Bengali.

75 Birm. *pe*:.

76 Birm. *phrañ*. [*phyi'*] (71[1])

77 Birm. *sakrā*:.

78 Birm. *thañ*. [*thè'*].

79 Birm. *but* [*boʔ*] / [*bauʔ*].

80 *Min*: ['*mwin*] Birm. *me*: ['*me*].

81 Cf. (11).

82 Birm. *le*.

LUCIEN BERNOT

ELÉMENTS DE VOCABULAIRE CAK RECUEILLI DANS LE PAKISTAN ORIENTAL

La division administrative des Chittagong Hill Tracts, dans le Pakistan oriental, est habitée par une dizaine de groupes ethniques parlant des langues tibéto-birmanes et pratiquant des religions non musulmanes[1]. Les Cak, ils s'appellent eux-mêmes *acaʔ*, constituent l'un de ces groupes. Au nombre d'environ 3.000, ils vivent dans une quinzaine de villages bâtis dans les mauza de Alaykhyong, Baichari, Bakhali et Nakhyongchari (cf. carte nº 1), à proximité de la frontière birmane. Les Cak d'Arakan et les Cak du Pakistan entretiennent d'ailleurs des relations épistolaires en utilisant l'arakanais, appelé *marma* dans cette région, qu'ils parlent, lisent et écrivent. De plus, les Cak de ces deux nations passent parfois la frontière pour se marier.

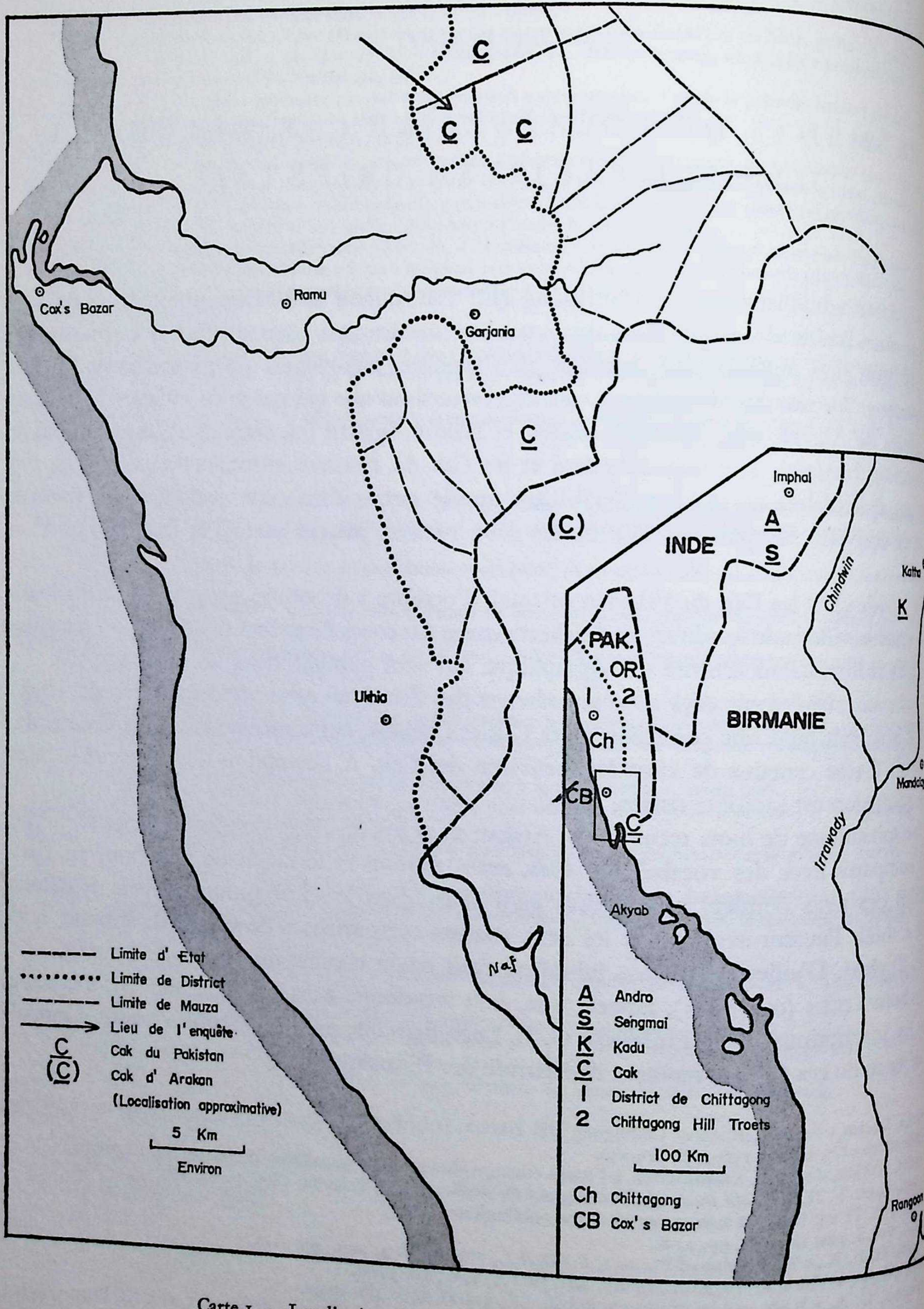
J'ai résidé chez les Cak du Pakistan oriental, d'octobre à décembre 1959, vivant principalement dans le village du headman de Baichari mauza. Au cours de ce bref séjour, j'ai pu recueillir quelques informations d'ordre ethnographique qui sont publiées dans un autre travail[2].

Lewin, en 1869[3] avait déjà noté la présence des Cak dans cette région (il écrivait Thek), mais il semblait faire une confusion entre Cak et Chakma, autre groupe ethnique vivant plus au nord, à une centaine de kilomètres environ des Cak. A l'exception des Cak eux-mêmes, cette confusion est toujours tenace.

Une soixantaine de mots recueillis en Arakan au cours du siècle dernier avaient été publiés puis comparés avec des vocabulaires *kadu, andro, sengmai*[4] et le L.S.I. de Grierson, en 1928[5] reprend ces trois derniers vocabulaires qu'il classe dans le « Lui group » appelé également « Sak ». Mais l'auteur avait utilisé les deux travaux comparatistes de G. E. R. Brown[6] et de L. F. Taylor[7]. D'ailleurs Grierson lui-même avait rendu compte du travail de Brown[8].

Le nom « cak » (ou « sak »), rappelons-le, était mentionné dans les anciennes Chroniques et dans les Inscriptions[9]. Et le Professeur G. H. Luce, dans une publication plus récente, a rappelé la présence de ces Cak au moment de l'arrivée des Birmans[10].

[1] Bernot, Lucien, « Ethnic Groups of Chittagong Hill Tracts », *Social Research in East Pakistan*, Asiatic Society of Pakistan, Publications nº 5, Dacca, 1960, pp. 113-140.
[2] Bernot, Lucien, *Les Cak*, Contribution à l'étude ethnographique d'une population de langue *loi*. (à paraître).
[3] Lewin, Capt. T. H., *The hill tracts of Chittagong and the dwellers therein*, Calcutta, 1869, p. 62.
[4] Cf. *infra* p. 71 sq. les références concernant ces publications.
[5] *L.S.I.*, vol. I, part II, 1928, pp. 27-8.
[6] Brown, G. E. R., « The Kadus of Burma », *B.S.O.A.S.*, vol. I, part 3, 1920, pp. 1-28.
[7] Taylor, L. F., « The Kadus », *J.B.R.S.*, vol. XII, part .1, 1922, pp. 50-54.
[8] Grierson, G. A., « Kadu and its relatives », *B.S.O.A.S.*, vol. II, 1921, pp. 39-42.
[9] Luce, G. H., « Notes on the people of Burma in the 12th/13th cent. A.D. », *Census of India*, 1931, vol. XI, Burma, Part I, Report, pp. 296-306. Réimprimé in *J.B.R.S.*, vol. XLII, Juin 1959, part 1, pp. 52-74.
[10] Luce, G. H., « Old Kyaukse and the Coming of the Burmans », *J.B.R.S.*, vol. XLII, Juin 1959, part 1, pp. 75-109.



Carte 1. — Localisation des Cak et des autres ethnices de langue Loi

G. H. Damant, dans un article publié en 1880 évaluait le nombre des Andro à 225 et celui des Sengmai à 600[11]. Les Cak d'Arakan étaient estimés à 451 au début du siècle[12]. Les Kadu sont beaucoup plus nombreux puisque leur nombre dépasserait 35.000.[13]

Notation du cak

La notation des tons a été faite uniquement par l'interprète Marma, c'est-à-dire par l'intermédiaire du marma dont les tons ne sont pas les mêmes que ceux du cak; de ce fait on aurait pu ne pas en tenir compte mais on l'a retenue cependant car elle permet de distinguer les uns des autres les mots qui ne s'opposent que par le ton, et d'autre part, quelles que soient les différences entre les tons marma et cak, cette notation donne des indications valables tout au moins pour certains tons: c'est ainsi que les tons marma (les mêmes qu'en birman) sont:

I. un ton aigu, à voyelle brève et syllabe prononcée avec force et terminée par une faible occlusion laryngale, ainsi noté:

syllabe: *cv'*

II. un ton bas, à voyelle longue et syllabe prononcée avec une force moyenne, qui n'est noté par aucun signe soit:

syllabe: *cv*

III. un ton moyen, à voyelle longue et syllabe attaquée avec une grande force, ainsi noté:

syllabe: *`cv*

Lorsque la syllabe est terminée par une nasale (la seule possible dans cette position est la nasale vélaire *ṅ*) les trois tons se rencontrent, soit:

I) *cvṅ'*[14] II) *cvṅ* III) *`cvṅ*

Lorsque la syllabe est terminée par une occlusive laryngale (la seule occlusive possible en finale), un seul ton est possible, dont la réalisation est très proche du ton I, on a alors la notation suivante:

syllabe: *cvʔ*

Il semble que la situation soit assez différente en Cak[15]. Ce que notre interprète Marma note par le ton II du birman, nous l'avons entendu comme ton relativement bas, soit moyen-bas sous lequel la voyelle est longue et la syllabe prononcée sans intensité particulière, auquel s'oppose, d'une part, un ton moyen-haut à voyelle longue sous lequel la syllabe est attaquée avec force, comme dans le ton III en birman, et que l'interprète a noté d'ailleurs, par le ton III, et d'autre part, un ton bas, à voyelle brève, à syllabe terminée par une légère occlusion laryngale,

[11] Damant, G. H., « Notes on the locality and population of the tribes dwelling between the Brahmaputra and Ning thi rivers », *J.R.A.S.*, n. s., vol. XVI, 1880, p. 228; cité dans *L.S.I.* vol. III, Tibeto-Burman family, part III, Calcutta, 1904, p. 43.

[12] *Linguistic Survey of Burma*, 1917, p. 13. Les Cak du Pakistan oriental évaluent entre 2 et 3.000, le nombre de Cak résidant en Arakan.

[13] *L.S.B.*, op. cit. p. 11.

[14] Ce ton I se rencontre beaucoup plus rarement que les autres, en syllabe *cvṅ'*.

[15] Pour les tons marma et birmans cf. Denise Bernot, «Rapports phonétiques entre le dialecte marma et le birman», *Bulletin de la Société de Linguistique*, t. 53, f. 1, 1957-58, pp. 273-294.

association qui ne se rencontre pas en birman et que l'informateur, à cause de la brièveté d
voyelle et de la présence d'occlusive laryngale finale, a noté par le ton I, qui est pourtan
ton haut en marma.

Autres différences: ces trois tons s'opposent en syllabe ouverte mais devant occlusive fi
nous n'avons noté qu'une opposition entre un ton bas, à voyelle brève, et un ton moyen-
à voyelle longue et attaque forte de la syllable; devant nasale vélaire finale, et devant « sou
ou « aspirée » final; une opposition entre un ton moyen-bas, à voyelle longue et syllabe
accentuée, et un ton moyen-haut, à voyelle longue et syllabe fortement attaquée.

La valeur *approximative*, et valable seulement dans la plupart des cas, des notations emplo
sera donc la suivante:

en syllabe ouverte,

1. ton moyen-bas, voyelle longue, syllabe prononcée avec une force moyenne égale

cv

2. ton moyen-haut, syllabe attaquée avec force

`cv

3. ton bas, voyelle brève, syllabe prononcée avec force et terminée par une faible occlu laryngale

cv'

en syllabe fermée par une occlusive laryngale,

4. *`cvʔ*

5. *cvʔ*

en syllabe fermée par une nasale ou une aspirée,

6. *`cvṅ/h*

7. *cvṅ/h*

La quatrième notation n'est qu'approximative parce que le traducteur Marma n'avait
de signe à sa disposition pour en rendre compte, et dans ces cas là, il a indiqué plusieurs no
tions possibles.

Dans le peu de mots recueillis, trois degrés d'aperture vocalique apparaissent:
voyelles d'avant labialisées, non arrondies

aperture minima *ɪ*
aperture moyenne *ɯ*
aperture maxima *ə*

voyelles d'avant non labialisées

i *e*

voyelles d'arrière

u *o*

voyelle à la base, avant ou arrière

a

Excepté la combinaison voyelle + *ṅ* final, le cak que nous avons entendu ne semblait pas comporter de diphtongues. Le mot pour Tanchingya, *'daiṅ de*, est très vraisemblablement emprunté au birman.

D'après le vocabulaire recueilli, il n'y aurait que 25 consonnes (26 si l'on considère le glottal-stop ˀ comme une consonne). Toutes ces consonnes peuvent être initiales.

Le *ṅ* et le ˀ se présentent souvent en final, quant aux consonnes *h* et *f* nous ne les avons notées, en final, que dans les mots pour chien, *kɪh* et pour sorgho, *tin dre a`tuf*.

Dans le tableau des consonnes reproduites ci-dessous, on notera la présence d'une autre labio-dentale, *v*. Les deux labiales n'existent ni en marma ni en birman.

	occlus.	affriq.	spirantes	nasales	liquides	semi voyelles
laryngales			*h*			
gutturales	*k g*			*ṅ*		
prépalat.		*č ǰ*		*ñ*		
cacuminales		*c j*				
alvéolaires	*t th d*		*s*	*n*	*l r*	
dentales	θ					
labio-dent.			*f v*			
labiales	*p ph b*			*m*		*w*

Vocabulaire francais, cak, kadu, andro, sengmai

Nous ne prétendons pas faire œuvre de linguiste mais il nous semble utile de publier le vocabulaire cak que nous avons recueilli en ajoutant, chaque fois que la chose était possible, les mots que nous connaissons à travers la littérature et que nous reproduisons ici dans la forme sous laquelle nous les avons vus imprimés.

Ces mots se trouvent placés à la suite de sigles que nous expliquons dès maintenant.

BCP = Bernot, Cak, Pakistan
C'est le vocabulaire que nous avons recueilli au cours de notre mission 1959-1960.

LCP = Löffler, Cak, Pakistan
Au cours d'une mission ethnographique effectuée en 1955-1957, principalement chez les Mro (Mru) et les Khumi, M. Lorenz G. Löffler a pu recueillir quelques mots cak qu'il nous a aimablement communiqués.
Dans sa notation, le ton ascendant est noté par l'accent aigu, et le ton descendant est noté par l'accent grave.[16]

HdCA = Hodgson, Cak, Arakan
Le vocabulaire Cak a été publié par B. H. Hodgson dans un article intitulé « Comparative Vocabulary of Indo Chinese Borderers in Arakan », *Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects*, 2, 1880, pp. 27-50. Cet article est la réédition de « On the

[16] Ce travail était rédigé quand j'ai reçu l'article du Dr Lorenz G. Löffler, « Chakma und Sak, Ethnolinguistische Beiträge zur Geschichte eines Kulturvolkes », *Archives Internationales d'Ethnographie*, vol. L, n° I, 1964, pp. 72-115.

Indochinese borderers and their connection with the Himalayans and Tibeta
Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, 22, 1853; pp. 1-25.

HtKK = Houghton, Kadu, Katha
Ce vocabulaire Kadu avait été recueilli par J. Dobson, Superintendant de Po
à Katha. Il fut publié par Bernard Houghton, « The Kudos of Katha and t
vocabulary », *Indian Antiquary*, vol. XXII, Mai 1893, pp. 129-136. Hough
serait le premier auteur à signaler l'analogie entre le Kadu de Katha et le C
d'Arakan (HdCA).

LSIK = Linguistic Survey of India, Kadu.
C'est le vocabulaire publié dans le *Linguistic Survey of India*, vol. I, part. II, « Co
parative vocabulary », édité par G. A. Grierson en 1928.
Dans ce volume surtout comparatiste, on trouve groupé sous le nom de « LO
le Cak de Hodgson (HdCA), le Kadu de R. G. Brown dont nous allons repa
dans un instant, l'Andro et le Sengmai de McCulloch (McAM et McSM, voir p
bas).
Dans le *Linguistic Survey of India*, vol. III, « Tibeto-Burman family », part. I
« Specimens of the Kuki-Chin and Burma groups », édité par G. A. Grierson
1904, seules les langues Andro, Sengmai et Chairel étaient rassemblées dans
groupe Loi.
Les mots Kadu que nous avons notés sous le sigle LSIK ont été en fait recue
par R. G. Brown et — mais en nombre plus réduit — par Taylor.
R. G. Brown avait déjà publié ce vocabulaire dans « The Kadus of Burm
Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. I, part. III, 1920, pp. 1-
Brown recueillit le vocabulaire en utilisant les services d'un vétérinaire Birm
parlant le Kadu, et adopta une transcription plus élaborée grâce à un linguiste
Londres. Selon cet auteur, il y a deux dialectes chez les Kadu: le Mawteik et
Ganan, c'est le Mawteik qui a été noté.
Entre le Kadu du B.S.O.A.S. et le Kadu du L.S.I. il n'y a pratiquement pas
différence puisque le second n'est qu'une réédition du premier. Mais dans le L.S
la notation est simplifiée sans cependant être altérée, c'est pourquoi nous av
choisi le Kadu du L.S.I. (LSIK).
Les tons sont ainsi notés: ton haut, (`) toujours accompagné d'un glottal-st
ex. *`ne°* = « jour »; ton moyen (-), ex. *-ṅā* = « je »; ton bas (ˎ), ex. *ˎnun* = « c

McAM = McCulloch, Andro, Manipoure
Ce vocabulaire (Andro est écrit Undro) a été publié par le Major W. McCulloc
*Account of the Valley of Munnipore and of the Hill Tribes with a comparative vocabul
of the Munnipore and other languages*, Selections from the records of the Governm
of India (Foreign Department), n° XXVII, Calcutta, 1859, 75 p. + XLIII.

McSM = McCulloch, Sengmai, Manipoure
(idem).

McMa = McCulloch, Manipoure
(idem).

Sous « BCP » nous donnons parfois deux notations différentes pour la simple raison que nous avons entendu le mot prononcé différemment selon la voisinage vocalique de l'expression que nous avions recueillie.

Quand le mot cak (BCP) est emprunté au birman, nous l'indiquons en précisant, le cas échéant, s'il s'agit de la forme marma. Quand nous indiquons seulement « birman », cela ne signifie pas que le mot cak soit plus proche du birman que du marma mais que, dans ce cas, le marma et le birman sont encore très voisins.

Les verbes que nous avons recueillis (BCP) peuvent être suivis de *he'*, sans doute une simple particule affirmative. McCulloch, également, note souvent les verbes suivis d'une particule.

Pour le classement du vocabulaire, étant donné le peu de mots recueillis, nous avons jugé inutile du suivre un classement alphabétique. Nous nous sommes inspirés du Questionnaire linguistique élaboré à notre Centre de Documentation sur l'Asie du Sud-Est, questionnaire lui même issu de celui de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, revu et complété par A.-G. Haudricourt, G. Condominas et nous même.

Le vocabulaire se trouve donc ainsi distribué:

Ce vocabulaire se voulant comparatif, j'ai jugé inutile de reproduire certains mots que, d'une part mes prédécesseurs n'avaient pas notés et que, d'autre part, j'ai mentionné dans mon livre.[17]

Dans certains cas, par exemple, plantes, parenté, métier à tisser, maison, mariage etc., je me permets d'inviter le lecteur à consulter ce livre.

Ciel
- LCP *gɔng ka lá'*
- HdCA *koung goung lak*
- HtKK *ha mêt*
- McAM *ha rung*

Soleil
- BCP *ča mi'*
- LCP *ca mí'*
- HdCA *sa mí*
- HtKK *sa mêt*
- LSIK *sa me*^{t}
- McAM *cha meet*

lune
- BCP θ*a* '*da*

[17] Bernot, Lucien, *Les Cak*, *op. cit.*

LCP *sada*
HdCA th*at tá*
HtKK *sa dâ*
LSIK *s'a ˎdâ*
McAM *sa tha*

étoile
BCP *sə ˋkeṅ ˋsɪ*
LCP *sa kai sy*
HdCA th*ageing* th*i*
HtKK *u nû shi*
LSIK *-ū -nu -ši*
McAM *sangun see*

nuage
BCP *ˋbraṅ grɪ'*
McAM *lei chil*
McMa *lei chil*

pluie
BCP *ˋbraṅ*
McAM *harung myo* (cf. ciel)

vent, air
BCP *muṅ | mɪ*
LCP *mu*
HdCA *mwi ha hé*
HtK *ha lung* (cf. Ciel McAM)
McAM *noong seet*
McMa *noong sit*

tonnerre
BCP *mu ˋgro* (birman, forme marma)
McAM *harung hâko* (*harung* = ciel)

points cardinaux
BCP les mêmes qu'en Marma

terre
BCP *ka | ˋkaṅ*
LCP *kajà'*
HdCA *ká*
HtK *ka*
McAM *ka*

colline
BCP *ta ˋgo | ta ˋgɯ*
LCP *ta ko*
HdCA *ta ko*
HtK *ka yâ*
McAM *kontak*

chemin
BCP *ˋlaṅ* (birman, forme birman)
LCP *lang*
HdCA *láng*
HtK *lam*

eau
BCP *ɯ' | ɪ'*
LCP ü
HdCA *o*
HtK *wë :*
LSIK *ˋwä*
McAM *mè*

rivière
BCP *pe ˋsɪ*
LCP *pasy*
HdCA *pisi*
HtK *myit*
McAM *toorêl*
McMa *toorêl*

rive
BCP *ˋkeṅ*

pierre
BCP *ta luṅ*
LCP *ta lung*
HdCA *ta lón*
HtK *lông kû shi*
McAM *to rong*

forêt, jungle
BCP *ma ˋliṅ*
McAM *sauwak* (« jungle »)

or
BCP *šwe* (birman, forme marma)
LSIK *ˎnun*
McAM *kun doo nong*

argent
BCP *taṅ ga aˋtuṅ*
LSIK *ˎp' ū*
McAM *on*
McSM *ngon*

fer
BCP *ˋθiṅ*
HdCA th*ein*

HtK *'sin*
LSIK *-s'eṅ*

feu
BCP *veṅ*
LCP *vaing*
LCP (désuet) *chá sa*
HdCA *bá in*
HtK *wan*
LSIK *-wàn*
McAM *wal*

arbre
BCP *`phaṅ*
LCP *phung pháng*
HdCA *pung páng*
HtK *p'un grun*
McAM *phol*
McMa *oopal*

feuille
BCP *təʔ*
LCP *stá'*
HdCA *pwin ták*
HtK *p'un tap*
McAM *ta tup*

feuille pour manger ou empaqueter
BCP *θa la*

fleur
BCP *`apəṅ* (birman)
HcCA *apín*
HtK *bapâ*
McAM *paba*

fruit
BCP *`sɪ* (birman)
McAM *see jee*

fructifier, porter des fruits
BCP *sɪ' he' | θɪ' he'*

herbe à paillote (*Imperata cylindrica*)
BCP *θa kre* (birman)

bambou
BCP *`kro*
LCP *kro*
McAM *ko*
McSM *koa*

bambou entier, abattu
BCP *`kro `uṅ*

bambou fendu en deux
BCP *`kro hoʔ*

bambou fendu en quatre
BCP *la paʔ*

bambou déroulé
BCP *če boʔ*

tube de bambou fermé à une extrémité
BCP *tiṅ ha*

canne à sucre
BCP *`taṅ le* (du Vieux Môn)

banane (fruit de)
BCP *ca `u* (*`sɪ*)
LCP *cù* (*sy*)
HdCA *tsa ú*
HtK *sa lâ* (*shi*)
McAM *oo* (*see*)

haricot
BCP *`pe* (birman)
McAM *too doo* (« pulse »)
McSM *huwai* (« pulse »)

lotus
BCP *kra* (birman, forme marma)

taro
BCP *ane*

igname
BCP *`raṅ fu*
HdCA *kaṅg ku*
McAM *nung hoo*

souche de bananier
BCP *ca `u `phaṅ `ča* (ou *`ca*)

sésame
BCP *sɯ`naṅ* (vient du sanskrit)

concombre
BCP *hu griʔ*
McAM *hoong un*

noix de coco
BCP *`oṅ* (birman)

noix d'arec
BCP *kweṅ `sɪ* (= birman, forme marma)

feuille de bétel

BCP *kweṅ rwaʔ* (= birman, forme marma)

note: le nom est pratiquement le même pour la noix d'arec et la feuille de bétel. Le palmier qui donne la noix (*Areca catechu*) et la liane qui donne la feuille (*Peper betel*) sont désignés par les noms bengali.

liane
BCP *ra fu*
McAM *loo hook*
McSM *oo ree*
McMa *oo ree*

piment
BCP *ma ruʔ* (mot sanskrit venu par le bengali?)
McAM *mo see*
McSM *moksee*

curcuma
BCP *ke `he*
McAM *kung hé*

coton
BCP *ta va*
McAM *to*

mangue
BCP *kreʔ*
McAM *kêk*

fruit du jaquier
BCP *pə`nɛ`sɪ* (birman)
McAM *thei bong*
McMa *thei bong*

ananas
BCP *nen dra* (birman, forme marma)

gingembre
BCP *`ke*

oignon
BCP *`θuṅ `sa* (*`sa*, peut être *`sə* = rouge) *θuṅ* est le mot birman[18]
McAM *ka hon*
McSM *ka sol*

ail
BCP *`θuṅ `phro* (*`phro* = blanc)

gourde fraîche et mangeable, « citrouille » en général
BCP *in*
McAM *hangoom* (« pumpkin »)
McSM *oohoo* (« pumpkin »)

gourde sèche servant de récipient
BCP *`i hɔʔ*

sorgho (*sorghum saccharatum*)
BCP *tin dre a`tuf*

champ écobué (« *tong ya* », «*jum* »)
BCP *`iʔ pra*
LCP *i'pra* (« field »)

champ labouré, rizière
BCP *lɛ* (birman)

sol très meuble
BCP *`kaṅ ba*

semer à la volée, semer en pépinière
BCP *θəʔ he'*

semer en poquet, enfouir un tubercule, placer une greffe
BCP *cuʔ he'*

plan pour le repiquage
BCP *`pyo* (birman)

greffe
BCP *deʔ `ku `go*

paddy
BCP *aṅ*
LCP *ang*
LCP (desuet) *ro bő' tv*
McAM *am*

paddy à riz gluant
BCP *aṅ θa*

fouler le paddy
BCP *pyaʔ*

décortiquer le paddy
BCP *krɪʔ* (birman, forme marma: moulin à décortiquer)

balle de riz
BCP *ya ho pra*

[18] Le *-weṅ* de « noix d'arec » et le *-uṅ* de « oignon » s'écrivent de la même façon (*wan/m*) mais dans le premier cas, les [...] ont suivi la prononciation marma et dans le second cas, ils ont suivi la prononciation birmane.

riz non poli

BCP *'luṅ di'* (marma?)

son (poussières de la seconde enveloppe)

BCP *ya ho mu*

riz décortiqué

BCP *kɯ 'sai?*

LCP *kv sài'*

McAM *hwee sut*

McSM *oo sut*

riz bouilli

BCP *pu?* (khyang, *bu'*)

LCP *pú'*

McAM *onda*

McSM *konda*

note: le mot pour « paddy » serait *loi*, de même le mot pour le « riz poli », mais le « riz non poli » serait marma et le mot jour « riz cuit » serait *kuki*.

riz frit et éclaté

BCP *me po* (khyang *mɛ pɔ'*)

farine de riz (utilisé comme fard rituel)

BCP *ta 'veṅ*

moulin à décortiquer

BCP *krɪ? čuṅ* (birman, forme marma)

mortier

BCP *thuṅ* (marma, *chum*; birman, *shom*)

pilon

BCP *'muṅ* (marma et birman *'mɔṅ*)

van

BCP *va'e*

(animal) mâle

BCP nom de l'animal + *la*

LSIK nom de l'animal + *-wā*

(animal) femelle

BCP nom de l'animal + *su*

LSIK nom de l'animal — *̦pā*

cuir? peau?

LCP *ma là'* (leather)

LCP *a là'* (skin)

HdCA *mi lak* (skin)

HtK *sa lê* (skin)

McAM *la ho* (skin)

McSM *lu kruk* (skin)

queue

BCP *'čaṅ raṅ*

McAM *mee yo*

McSM *ming ko*

crête de coq

BCP *mo? thu?*

corne

BCP *'arɪṅ*

HdCA *a ríng*

HtK *yông gâ*

McAM *nong nung*

Noms d'animaux

note: les noms d'animaux sont valables pour les mâles et les femelles.

boeuf

BCP *θa 'mu?*

LCP *sa mú'*

HdCA *tha múk*

HtK *môk*

LSIK *-mou^t -wā* (« bull »)

LSIK *-mou^t ̦pā* (« cow »)

McAM *sok*

McSM *ngo*

McMa *sul, samook*

McChairel *samok*

buffle

BCP *krɯ*

LCP *kr*

HdCA *kro*

HtK *kyë*

McAM *ké*

chêvre

BCP *ka bi'*

LCP *ka bi*

HdCA *ki bí*

HtK *ga pë*

LSIK *ka bä*

McAM *ké mék*

mouton

BCP *'θaṅ pho ka bi'* (= « la chêvre

du paquebot » = « la chèvre étrangère »)

chat
- BCP *ˋheṅ*
- LCP *haing*
- HdCA *heing*
- HtK *han si*
- LSIK *ˏhàn -šī*
- McAM *hung gen*
- McSM *hul jeek*

chien
- BCP *kɪh*
- LCP *kvˋ*
- HdCA *kú*
- HtK *kyî*
- LSIK *-thi*
- McAM *kee*

cochon
- BCP *vaʔ*
- LCP *vàʾ*
- HdCA *vák*
- HtK *wág*
- McAM *wak*

cerf aboyeur (*Cervulus Muntjac*)
- BCP *ka juʔ*
- LSIK *θa màṅ* (male deer) c'est le mot birman

le petit cerf
- BCP *i ˋsi*

sanglier
- BCP *ma ˋliṅ vaʔ* (= « le cochon de la forêt »)

singe
- BCP *ki ˋvɯ*
- LCP *ka vü*
- HdCA *ka wuk*
- HtK *kwē:*
- McAM *koì*

tigre
- BCP *ka θa*
- LCP *ka sa*
- HdCA *ka* thá
- HtK *ka ʾsâ*

- McAM *hul*

cheval
- BCP *ˋmraṅ* (birman, forme marm…
- HdCA *sa pú*
- HtK *sa bu*
- LSIK *sʾa-bū*
- McAM *shoo rook*

éléphant
- BCP *u kɪ*
- LCP *u kv*
- HdCA *u kú*
- HtK *akyi*
- McAM *kee*

défense d'éléphant
- BCP *ačwe* (birman, forme marm…

coq, poule
- BCP *u la*
- LCP *u*
- HtK *u*:
- LSIK *-ū*
- McAM *oo*
- McMa *yêl*

oiseau
- BCP *u sɯ*
- LCP *u*
- HdCA *wá sí*
- HtK *u*: *ʾsê sa*
- LSIK *-ū dyet -sʾā*
- McAM *oo jeek sa*
- McMa *oo chêk*

canard
- BCP *ˋveṅ ˋbe* (*ˋbe* = canard en ma… et en birman)
- LCP *wàing be*

corbeau
- HdCA *wúk ká*
- HtK *u hâ*
- McAM *oo ha*
- McSM *mi yang wak*

tourterelle? pigeon?
- BCP *və hriʔ*

oeuf (de poule)
- BCP *kyi*

LCP (*u*) *kyi*
HdCA (*wa*) *tí*
HtK (*u*) *di*

poisson
BCP *ta na*
LCP *ta nă'*
HdCA *pan ná*
HtK *lông nga*
McAM *tanga*

crabe
BCP *na 'heṅ*
McAM *aha*
McSM *niha*

moustique
HdCA *pi chi*
HtK *pa sit*
McAM *poo*

araignée
BCP *paṅ koṅ* (birman, forme marma)

mille-pattes
BCP *'kaṅ* (birman, forme marma)
McAM *nachul* (« centipode »)

fourmi
BCP *phɯṅ sɪ kə*
HdCA *phun si gya'*
HtK *pun sên*:
McAM *pi jingsa*
McSM *seng kè*

papillon
BCP *baˀ phi*
McAM *koorak*
McSM *koorak*

serpent
BCP *ka fɪ*
LCP *ka (p)v*
HdCA *ka pú*
HtK *ka p'ū*
McAM *koo phoo*

lézard
BCP *ka 'phɯ*
McAM *chang kok*
McSM *choom*
McMa *choom*

grenouille
BCP *ka suˀ*

escargot
BCP *pa du*

homme; être humain (homo)
BCP *pa* (?)
BCP *lu* (birman)
LCP *lu*
HdCA *lú*
HtK *ta mî sat* (selon Houghton, *mî* = homme, *ta* = un préfixe, *sat* peut-être = cak)
LSIK *ha lá wā*
hala -wā
ta -mi -s'ā
McAM *teek sa ho ra*
McSM *teek ho ra*

homme (vir)
BCP *tə θa preṅ* (?)
LCP *ta sapraing sà* (« boy »)

femme
BCP *tə θa lɔṅ* (?)
BCP *nu* / *'nu*
LCP *ta salong sà*
LSIK *-ī -s'ī*
McAM *teeksa yahoo*

jeune homme, garçon
BCP *'aṅ broṅ* (de la puberté au mariage)
McAM *teeksa ho ra sa* (« boy »)
McSM *sajee ho ra* (« boy »)

jeune fille, fille
BCP *'naṅ sɪ i'* (de la puberté au mariage)
McAM *teeksa yahoo sa* (« girl »)
McSM *sajee yahoo* (« girl »)

enfant, « child »
BCP *meṅ sa* (avant la puberté)
LSIK *s'a -ša*

bébé
BCP *sɪ na*

homme âgé

BCP *pa `u sa*

femme âgée

BCP *nu `i sa*

mari

BCP *`abrı va*

LCP *abró va*

épouse

BCP *a i' `da*

LCP *a'í da*

père

BCP *ava*

LCP *avá*

HdCA *abá*

HtK *âwa*

LSIK *a-wâ*

McAM *apa*

McSM *apo*

mère

BCP *`anɯ*

LCP *anü*

HdCA *anú*

HtK *amë*

LSIK *a-mä*

McAM *amé*

fils

BCP *`asa*

LCP *sà*

LSIK *-s'ā*

McAM *saija hora* (cf. homme et jeune homme)

McSM *sa hora* (cf. homme et jeune homme)

fille (daughter)

BCP *ası i'*

LCP *sa i'*

LSIK *s'a -ek*

McAM *saija yahoo* (cf. femme et jeune f.)

McSM *sa yahoo* (cf. femme et jeune fille)

frère aîné

BCP *`apa* (*broṅ*)

LCP *apà*

LSIK *amū*

McAM *pahoo*

McSM *apee*

sœur aînée

BCP *ačeṅ pra*

LCP *pà mü*

LSIK *a ˎte*

McAM *ana*

McSM *apée*

frère cadet

BCP *`ni sı phɯ `na*

LCP *aní sy*

LSIK *na -s'ī*

McAM *na see*

McSM *ná see*

sœur cadette

BCP *`ni sı nı `na*

LCP *acaing*

LSIK *-sàn*

McAM *loochul*

McSM *chúl*

tête

BCP *`afu | `ahu*

LCP *ahú*

HdCA *akhú*

HtK *ha lang*

LSIK *ha ˎlàṅ*

McAM *hoo rung*

face

BCP *meṅ*

LCP *maing*

McAM *man*

cheveux

BCP *`ahu `mi* (poils de la tête)

LCP *hu mí*

HdCA *kú mí*

HtK *halông hû*

LSIK *ha ˎlàṅ hū* (« hair of head »)

mun -kū (« hair of body »)

McAM *hoo mee*

barbe

BCP *`aṅ ha bɯ? `mi* (poils du menton)

McAM *koee* (« moustache »)

McSM *kōee* (« moustache »)

œil
- BCP *amiˀ*
- LCP *amiʾ*
- HdCA *ami* ou bien *amí*
- HtK *mêt tu*
- LSIK *me*^{k}
- McAM *meet*

oreille
- BCP *aka ˋna*
- HdCA *aka ná*
- HtK *ka nâ*
- LSIK *kà ˎnā*
- McAM *ka na*

nez
- BCP *asa kı ˋno*
- LCP *asy ka nù*
- McAM *sa na ootee*
- McSM *sa noong*

bouche
- BCP *as(ı) ˋtuṅ laˀ*
- LCP *ang sy*
- HdCA *áng sí*
- LSIK *s'a ˎdun*
- McAM *shoon*

dent
- BCP *ası ˋva*
- LCP *asy vâʾ*
- HdCA *atha wa'*
- HtK *swâ*
- McAM *sho*
- McSM *shoa*

langue
- BCP *sı liˀ*
- LSIK *s'a ˎdī*

cou
- BCP *akı dư*
- McAM *kotok*

menton
- BCP *ˋaṅ ha bɯˀ*
- McAM *kha dang*
- McMa *kha dang*

bras
- BCP *ta ˋhu*
- LCP *ta hù* (« hand, arm »)
- HdCA *takú* (« hand »)
- McAM *tu ka ding*

coude
- BCP *teṅ doṅ* (marma)
- McAM *hei tong*
- McSM *tai hoo*

épaule
- BCP *paˀ khuṅ*
- McAM *ak phuk*

main
- BCP *ta ˋhu* (= bras)
- LCP *ta hù*
- HdCa *ta kú*
- HtK *ta paung*
- LSIK *ra ˎhu*
- McAM *ta khoo*
- McSM *ta hoo*

doigt
- BCP *taˀ ˋkyuṅ* ou bien *ta' ˋkyuṅ* (c'est le mot *ta* modifié par le *k* initial)
- McAM *takhoo tol*
- McSM *khoot pang*

index
- BCP *laˀ ˋñɯ*

majeur
- BCP *ta ˋkyuṅ ata ˋlu* (doigt + milieu)

auriculaire
- BCP *ta ˋkyuṅ ˋθa* (doigt + petit)

ongle
- BCP *taˀ mi*
- McAM *tak meng*

mamelle
- BCP *ačuˀ* | *ˋpe* | *ˋphe*
- McAM *tandook* (« chest »)

ventre
- BCP *ˋapıˀ*
- LCP *apüʾ*
- LSIK *pou*^{k}*|pou*^{t}
- McAM *pook*
- McMa *pook*

nombril

BCP *asa lu*
McAM *pootee*
dos
BCP *aka θaṅ 'kɪ(ṅ)*
LSIK *ka -s'àṅ*
McAM *lo ma*
genou
BCP *ata fu*
McAM *tankhoo*
cuisse
BCP *ata kɪ boʔ*
McAM *tang hee*
McSM *tange*
jambe
BCP *ata*
LCP *ata* (« leg, foot »)
McAM *tuka*
McSM *tuha*
pied
BCP *ata* (= jambe)
LCP *ata*
HdCA *atar*
HtK *ta paut*
LSIK *-ta*
McAM *taka*
McSM *tumpha*
orteil
BCP *ata 'ku*
McAM *taka tol*
McSM *tum pha*

note : L'opposition entre « bras (main) » et « jambe (pied) » se marquerait chez les Cak du Pakistan par l'adjonction de *'hu* ou de *a* à une racine *ta*. On remarquera que cette racine *ta* est d'ailleurs attestée dans la plupart des langues loi pour désigner les différentes parties des membres supérieurs et inférieurs.

os
BCP *ama rə*
LCP *ama rö*
HdCA *amrá*
HdK *mâk kû*
McAM *mang ko*

sang
BCP *θe / θə*
LCP *sè*
HdCA *thé*
HtK *'së*
McAM *shé*
chaire humaine (et animale)
BCP *seṅ / asa*
McAM *aksul*
McSM *sen*
urine
BCP *khi*
excrément
BCP *čo*
larmes
BCP *ma hɪ* (ton?)
cœur
BCP *aṅ no loṅ* (tons?) (*no loṅ* rapp[...] le birman)
foie
BCP *aṅ se* (ton?) (*se* rappell[...] birman)
testicules
BCP *akyi' tu*

manger
BCP *ca* (birman, forme marma)
LCP *sà*
HtK *yôk mat*
McAM *shai*
McSM *sa re*
boire
BCP *u* (= boire de l'eau, de l'al[...] etc.; boire avec la main, [...] un récipient, etc.; fume[...] pipe, le cigare, etc.)
LCP *u*
HtK *u wawn mat*
McAM *ootai*
McSM *oo rè*
pipe
BCP *'peṅ du* (marma)
LCP *paing du*

LCP (désuet) *me pɔ'*

opium

BCP *'biṅ* (birman)

tabac

BCP *taʔ*

McAM *seek*

McMa *heetak*

chique

BCP *kweṅ* (marma)

thé

BCP *lə phaʔ* (marma)

bière de riz

BCP *toṅ* (bière qui sera distillée)

LCP *tong*

BCP *čiṅ ri* (du marma.) Ce nom s'applique à la bière qui sera bue et non distillée.

alcool de riz

BCP *araʔ* (= arak, mot très commun dans l'Asie orientale)

BCP *veṅ 'fu* (= vapeur du feu)

lait

BCP *ca 'u* (= banane)

McAM *chok chok see*

McSM *sung gom*

McMa *sung gom*

huile

LCP *ci* (birman, forme marma)

HdCA *si dak*

HtK *sa law*

McAM *thau*

sel

BCP *'ciṅ*

HdCA *súng*

HtK *sûm*

McAM *choom*

salade

BCP *ka doʔ*

viande bouillie

McAM *aksul hongsuma*

McSM *sen honga jo*

viande grillée

McAM *aksul kangsuma*

McSM *sen kanga jo*

(*aksul* et *sen* = viande en Andro et en Sengmai)

ragoût (curry)

BCP *'keṅ*

LCP *kaing*

note : on peut se demander si le mot cak pour ragoût n'est pas le même que le mot « grillé » en Andro et en Sengmai, « *kang* »; mais :

McAM *okwe* (« gravy »)

McSM *mêre* (« gravy »)

spatule pour touiller le riz et les ragoûts

BCP *laʔ puṅ*

dessous de pot (couronne de bambou tressé)

BCP *čoʔ 'keṅ*

coupe, bol

BCP *hwaʔ*

cuiller

BCP *ɪ bi paʔ*

vêtement masculin

turban

BCP *'apoṅ* (du mot birman)

chemise cousue

BCP *pa ǰu*

jupe

BCP *ka 'mu*

vêtement féminin

bande de tête

BCP *'poṅ ka 'raṅ keṅ*

bande de poitrine

BCP *pɪ ka 'raṅ keṅ*

chemise cousue

BCP *bo da li*

jupe

BCP *na phiṅ*

capuchon

BCP *theṅ bo* (tons ?)

chapeau de pluie

BCP *hrwaʔ* (?)

bague

BCP *na coʔ*

bracelet

BCP *peṅ θaṅ* (tons?)

anneau d'oreille

BCP *taṅ ga na' toṅ* (*na' toṅ* est birman)

tisser

BCP *ta?*

métier, à tisser

BCP *ta? cu'*

fil

BCP *rɪ fu*

rouet

BCP *ra he?* (marma)

tourniquet dévidoir

BCP *ɔɪ šaṅ* (?)

allumer le feu

BCP *veṅ bo? hé* = (frotter le feu)

cendres

BCP *ta? kɪ bu?* (= poudre du foyer)

village

BCP *tiṅ*

LCP *thing*

HdCA *thing*

HtK *ting*

McAM *theng*

cane fermant le village (quand il est placé en interdit)

BCP *kriṅ du*

McAM *keerong* (« cane »)

McSM *looha* (« cane »)

chef de village

BCP *tiṅ ga lu broṅ*

chef de cérémonie, majordome

BCP *mula*

sage-femme

BCP *'apɪ? ma ce? ka čha ra ma'* (*čha ra ma'*, birman, forme marma)

propriétaire, possesseur

BCP *da*

bâton d'initiation

BCP *ka 'phuɯ sɪ li se? kya* (= « b... langue de lézard »)

table basse

BCP *'pwe daṅ* (birman forme ma...

cercueil

BCP *'tuṅ 'hoṅ*

McAM *hong bel*

McSM *koo*

cadavre

BCP *boṅ loṅ* (birman *ə'lɔṅ*)

prix

BCP *'amuṅ*

nom

BCP *amiṅ* (birman)

LCP *ming*

HdCA *tu* (sans doute noté po... « langage »)

langage

BCP *tu* (ton?)

HdCA *tu* (« name »)

LCP *tu*

maison

BCP *'kiṅ*

LCP *king*

HdCA *kyín*

HtK *kyin*

LSIK *ˌtyem*

McAM *kem*

maison temporaire dans le champ écob...

BCP *aṅ 'kiṅ*

porte, fenêtre

BCP *la ha 'naṅ* (?)

McAM *kaphung*

McSM *hauwang*

verrou

BCP *ga luɯṅ 'cu he'*

petit banc, fabriqué dans une seule pièce... bois

BCP *la? 'khoṅ* (birman *khoṅ*)

berceau

BCP *ve loṅ*

crochet du berceau

BCP *ve loṅ 'sı*

balance

BCP *se?*

fléau de balance

BCP *'tu*

foyer

BCP *ta?*

LCP *ta phung*

guimbarde

BCP *khriṅ 'khroṅ* (marma)

hochet

BCP *in sa 'sa* (*in* = gourde?)

miroir

BCP *meṅ* (birman, forme marma)

paniers

à vêtements (propriété du mari)

BCP *'kuṅ hno?*

à vêtements (propriété de l'épouse)

BCP *ta 'bu*

pour conserver le paddy

BCP *moṅ*

contenant quatre *ari* de paddy

BCP *kuṅ*

panier (nom général)

BCP *'toṅ* (birman)

McAM *tau wa*

McSM *horong*

hotte

BCP *'toṅ 'u*

pince métallique pour saisir les pots du foyer

BCP *siṅ ka?*

toupie

BCP *gyaṅ* (birman, forme marma)

barque, pirogue

BCP *'ho*

LCP *hó*

HdCA *hau*

HtK *'wâ 'li:*

McAM *ho*

arc

BCP *lo? 'le*

McAM *tee reet*

flêche

BCP *sa mu*

HdCA *to lí ma lá*

HtK *ta lêt*

McAM *ma hol*

lance

BCP *kri'*

McAM *la jé*

McSM *kee chuk*

coupe-coupe

BCP *ka 'taṅ*

LCP *ka tang*

McAM *katang*

corde (cf. liane)

faucille

BCP *ca? kre* (marma, le nom viendrait du bengali)

araire

BCP *e?* (en marma, « aiguille »)

BCP *nangol* (bengali)

mancheron

BCP *hõri* (marma *kõri*) (bengali *kõri*)

liens torsadés maintenant le mancheron contre le sep

BCP *ko wə*

coin enfonçé dans le sep, bloquant le timon et maintenant le mancheron

BCP *aθa?* (marma θə?) (bengali *aral*)

cheville de bois maintenant le coin

BCP *ga luṅ* (cf. verrou)

timon

BCP *ə? šə* (bengali *iš*)

sep

BCP *gada* (marma et bengali *gada*)

soc d'acier (fait dans une lame de coupe-coupe)

BCP *pha* (marma *pha*, bengali *bhal*)

clou tenant le soc

BCP *nyu* (?)

houe

BCP *pa ra va* (tons?)

houe à dents

BCP *pa ra va ası `va*

herse sans dent, pour niveler

BCP *`kyəṅ* (du birman transl. *kyam*:: « niveler »

labourer

BCP *thweṅ he'* (*thweṅ* = herse à dents, en birman, forme marma)

joug

BCP *`theṅ `phu* (birman)

pièces de bois maintenant le joug en avant du garrot

BCP *luṅ ñeˀ*

cordes maintenant le joug sur les animaux

BCP *luṅ ñeˀ ra fu*

anneaux de corde fixant le joug au timon

BCP *aṅ `gru*

fléau de portage sur l'épaule

BCP *kòˀ `theṅ* (marma *`baṅ `theṅ*)

piège (collet pour les oiseaux)

BCP *pu* (marma)

panier-pelle pour la pêche (technique de la pêche au chalut)

BCP *`yaṅ hoˀ*

filet de forme conique (épervier)

BCP *`tiṅ ni'*

nasse

BCP *kriṅ `poṅ*

pêcher

BCP ne semble pas avoir de nom spécial

fusil

BCP *məbɔˀ* (le birman « étincelle »)

LCP *me pɔ'*

LCP (désuet) *phùng tv dố'*

jour

BCP *yəˀ da* (*yəˀ* est le birman *yɛˀ*)

LCP *yâ' da*

HdCA *yat ta*

HdK *ya â*

LSIK *`ne°*

McAM *chameet* (= soleil)

McSM *nik noong* (= soleil)

aujourd'hui

BCP *yəˀ*

McAM *teeya*

McSM *tak*

nuit

BCP *thaṅ neˀ*

LCP *nà' tɔi*

HdCA *ha ná hé*

HtK *nat kyet*

McAM *sa nuk*

matin

BCP *`apa hı maˀ*

midi

BCP *`mweṅ de* (marma)

minuit

BCP *θuṅ koṅ* (birman)

note : les noms correspondant aux di[...]sions du temps, année, mois, lunais[...] jours, etc. sont birmans.

un

BCP *`swa*

LCP *sua*

HdCA *sú war*

HtK *ta nat*

LSIK *-nu*

McAM *hata*

deux

BCP *`niṅ*

LCP *ning*

HdCA *nein*

HtK *krintet*

LSIK *ka -leṅ*

McAM *keen ha*

trois

BCP *`suṅ*

LCP *sùng*

HdCA th*in*

HtK *sumtet*

LSIK *ˌsum*

McAM *shomba*

quatre

BCP *prı*
LCP *pry'*
HdCA *pri*
HtK *pitet*
LSIK (à partir du chiffre « quatre » les noms sont empruntés au shan)
McAM *peeha*

cinq
BCP *ˋṅa*
LCP *ngà*
HdCA *ngá*
HtK *ngâ: tet*
McAM *nga ha*

six
BCP *kruʔ*
LCP *kru'*
HdCA *khyouk*
HtK *kôk tet*
McAM *kokha*

sept
BCP *ča ni*
LCP *sa ning*
HdCA th*a ni*
HtK *'set tet*
McAM *see nee ha*

huit
BCP *aceʔ*
LCP *acai'*
HdCA *atseit*
HtK *p'et têt*
McAM *chatha*

neuf
BCP *ta fu*
LCP *ta hvu*
HdCA *ta fú*
HtK *kau tet*
McAM *too hoo ha*

dix
BCP *sı ˋsu*
LCP *sy su*
HdCA *si sú*
HtK *shim nû*
McAM *shêt*

onze
BCP *sı su i ˋswa*
LCP *sy su sua*
McAM *shee ha ta*

vingt
BCP *ˋhuṅ*
LCP *hung*
HdCA *hún*
HtK *son nû*

trente
BCP *ˋθuṅ ǰı*
LCP *sung sy*
HdCA *thon si*
HtK *san ship*
McAM *shom shee*

quarante
BCP *ˋpreṅ ǰı*
LCP *preng sy*
HdCA *pri si*
HtK *shi ship*
McAM *peen jee*

cinquante
BCP *ṅeṅ ǰı*
LCP *ngaing sy*
HdCA *ngá sí*
HtK *há ship*
McAM *ngang jee*

cent
BCP *ta ra*
LCP *ta rá*
HdCA *ta yá*
HtK *pauk nû*
McAM *chata*

note: tout le vocabulaire ayant trait au bouddhisme est marma et n'est pas reproduit ici.

génie
BCP *ha ˋmeṅ*
LSIK *ha màn, tà sa* (ton?) (« devil »)

âme
BCP *liʔ pra* (birman, forme marma, « papillon » et « âme »)

fête
BCP `*pwe* (birman)
faire un sacrifice (pour la maison)
BCP (`*kiṅ*) *rı* `*si he'*
faire une cémonie d'adoption
BCP *keṅ bu' ma sı poṅ*
autel de sacrifice
BCP `*kiṅ ča* (« maison pour manger »)
tube de bambou pour verser l'eau ou contenir l'eau
BCP *tiṅ ha*

blanc
BCP `*aphro*; birman, `*aphyu*; marma, `*aphru*
LCP *aprɔ*
McAM *loon shuma*
McSM *loongo*
noir
BCP `*athıṅ*
LCP *thüng*
McAM *toom shuma*
McSM *thoo mo*
jaune
BCP *awa* (birman)
McAM *na poo*
McSM *na poo*
rouge
BCP `*asə*
LCP *achö*
HtK *hama*
McAM *ha huma*
McSM *ha o*
bleu
BCP *ka pra* (birman, forme marma)
brun
BCP *ša ji'*
vert
BCP *añi*
HtK *'sin phî pyì nga ma*
McAM *sungdo suma*
McSM *sengo*
chaud
BCP `*ka he'*
McAM *she mo* (« hot »)
McSM *kao* (« hot »)
froid
BCP *ası siṅ he'*
McAM *kun no* (« cold »)
McSM *kadengo* (« cold »)
droit
BCP *puʔ θa*
McAM *la ha*
McSM *tau wa*
gauche
BCP *pe* (birman)
McAM *té we*
McSM *te we*
pair
BCP *ǰuṅ*
impair
BCP *ma'*
supérieur (position supérieure, corresp[ondant] au birman *a* `*phya*)
BCP *ara*
inférieur (position inférieure, correspon[dant au] birman *a wa'*)
BCP `*anaṅ*
dessus
BCP *amuʔ* `*a*
dessous
BCP `*apuṅ* `*ṅa*
milieu, au milieu
BCP *ata* `*lu*
extérieur
BCP *praṅ* (birman, forme marma)
intérieur
BCP `*athe* (birman)
grand, gros, aîné
BCP *pra*
moyen,
BCP *ta lu*
petit,
BCP *θa*
grand, gros
BCP `*boṅ* `*loṅ*

HtK *tôm*: *ma* (« great »)
McAM *tongo* (« great »)
McSM *tongo* (« great »)

long
BCP *'grɯ*
McAM *keo*
McSM *keo*
HtK *saut ma*

petit
BCP *θa* (= jeune, petit, cadet, sens général)
HtK *tun na* (short)
HtK *asi na* (small)
McAM *saijee* (« young »)
McSM *sajee* (« young) »
McAM *tono* (« short »)
McSM *tono* (« short »)

amer
BCP *'ha he'*
McAM *ha huma*
McSM *hau*

impossible
BCP *aka na*

mauvais, méchant
BCP *ami'*
McAM *akumo*
McSM *akurmo*

solide
BCP *'atuṅ*

vite
BCP *ma 'la ma 'la*

avec
BCP *'iṅ*

ceci
BCP *ma*

cela
BCP *'hu wa* (birman?)

de (of)
BCP *ga* / *ka* (birman?)
LCP *gá* (« objective »)

futur
BCP *ga'* / *ka'*
LCP *ga*

négation
BCP *a . . . ṅɯʔ*
McAM *a . . . no* (?)
ex: I go, *nga sa to*
I go not, *nga a sunno*

pour, afin que
BCP *joʔ ma*

je
BCP *ṅa*
LCP *nga*
HtK *nga*
LSIK *-ṅā*
McAM *nga*

tu
BCP *naṅ* (birman forme marma)
LCP *nang*
HtK *nank*
McAM *nung*

il
BCP *ama*
HtK *k'yin*, *bin nâ nû* } « he, she, it »
McAM *teek*, McSM *héro*, McMan *ma* } « he, she, it »

nous
BCP *niṅ*
HtK *ali suda* (« anomalous form » Ht. dixit)

vous
BCP *ni ni*
HtK *hani* (« ye »)

ils
BCP *huṅ ma lu wa'*
BCP *ma sɪ*
HtK *anda*

aller
BCP *laṅ*
LCP *làng*
HtK *nang*

HtK *tarak nang, lam ta yang* (« move, walk »)

McAM *sa*

McSM *sa*

acheter

BCP *mərı*

McAM *mee yé*

McSM *mee re*

appeler

BCP *ho' he'*

McAM *hak te*

apporter

BCP *na veṅ*

LCP *na vaing*

HtK *lai*

McAM *la hae*

McSM *la hade*

asseoir (s')

BCP *tuṅ 'ṅaṅ*

HtK *t'ôn: nim*

McAM *tong té*

McSM *thong dé*

bailler

BCP *ara 'veṅ rı he'*

battre

BCP *kya*

HdK *tan nang*

McAM *tan té*

McSM *tande*

courir

BCP *keˀ he'*

HtK *ka mat*

McAM *ka te*

danser

BCP *ı 'sa he'*

McAM *kum shai*

McSM *noi du re*

divorcer

BCP *peˀ*

donner

BCP *i*

HtK *ĭ*

McAM *ee té*

McSM *ee re*

dormir

BCP *i'* (birman)

LCP *i'*

HtK *ek ma*

McAM *ek soomtai*

McSM *ee soomde*

fabriquer, faire

BCP *ča*

McAM *chai*

McSM *cha re*

fermer, entourer?

BCP *neˀ*

frotter

BCP *boˀ*

mélanger des grains pour les semer

BCP *'ro* (birman, forme marm.)

mélanger des légumes crus ou cuits et poisson

BCP *ka doˀ* (= salade)

mélanger, ajouter?

BCP *poṅ* (birman)

porter (nom général)

BCP *heˀ*

McAM *poong té*

au, fléau

BCP *'phe heˀ*

dans un panier-hotte avec bandeau fr

BCP *'kuṅ heˀ*

un enfant sur la hanche

BCP *neṅ 'giṅ maˀ heˀ*

un enfant « dans son dos »

BCP *maˀ heˀ*

mourir (être mort)

BCP *'sı he'* (birman)

McAM *see dai*

McSM *shee de*

pleuvoir

BCP *'braṅ breˀ he'*

regarder

BCP *yu 'wəṅ*

McAM *tak te* (« to see »)

McSM *yeng o* (« to see »)

saisir, attraper

BCP *`ko*

travailler

BCP *lo?* (birman)

vendre

BCP *neṅ he'*

McAM *he daié*

McSM *he re*

venir

BCP *veṅ*

LCP *vaing*

HtK *li*

McAM *lee yek*

McSM *lee de*

Bengali

BCP *`fu re* / *`hu re*

LCP *kolá*

Birmans

BCP *ba ma* (birman)

Cak

BCP *aca?*

Chakma

BCP *θa? ka `la* / *θa? `ma*

Khami et Khumi

BCP *khə `mi*

LCP *khu múi*

Khyang

BCP *`khyaṅ* (birman *chin*, forme marma)

Kuki

BCP *`laṅ `gye* (= le mot marma pour « barbare »)

LCP *langge*

Marma

BCP *ma reṅ*

LCP *mrang*

Mru

BCP *ta?*

LCP *dà'*

Tipera

BCP *mruṅ* (= le mot marma pour Tipera)

LCP *mruṅ*

Tanchingya

BCP *`daiṅ de* (birman *`daiṅ `na*)

MON BOKAY

RELATIONS BETWEEN CEYLON AND BURMA IN THE 11th CENTURY A.D.

We Burmese regard Śrī Laṅkā (Ceylon) as *Dhammadīpa*, the island of Dhamma. The present form of our Theravāda Buddhist Canon was completed at the great monasteries of Ceylon; it was introduced into our country at an early date; and we have positive evidence that at the beginning of the 12th century if not before, the entire Three Baskets (*Piṭaka*) of *Sutta*, *Vinaya* and *Abhidhamma* were known at Pagán.

Relations between the two countries were particularly cordial during the reign of King Anuruddha of Burma (c. 1044-77). The King of Ceylon, Vijayabāhu, received substantial help from Anuruddha in his struggle against the Coḷas, whose invasions of the island had done such great damage to the Buddhist religion. The old Burmese chronicles mention Anuruddha's friendly relations with Ceylon in a general way, and there are more detailed accounts in the Ceylon chronicles such as *Cūlavaṁsa*, *Pūjāvaliya*, *Rājāvaliya* and *Nikāya-saṅgrava*. As *Cūlavaṁsa* says:

> The king (Vijayabāhu) sent to the king in the Ramañña country (Burma) numbers of people and much costly treasure. Then arrived in the harbour many ships laden with various stuffs, camphor, sandalwood and other goods. By all kinds of valuable gifts he inclined the soldiers to him and with large forces at his command he took up his abode in Tambalagāma. [1]

By 1058 he had freed Rohaṇa of the Coḷa invaders, and it was at that time that he assumed the title of *Vijayabāhu*. In 1075 he entered Anurādhapura. Having brought the whole island under his sway, he wished to light again the lamp of Dhamma. During the troublous times the *saṅgha* had suffered greatly, and it was found impossible to obtain a *pañca-vagga-gana* (chapter of five ordained monks) to perform the ordination (*upasampada-kamma*). *Cūlavaṁsa* continues:

> As the number of the bhikkhus was not sufficient to make the chapter full for the (holding of the) ceremony of admission into the Order and other acts, the Ruler of Men who had at heart the continuance of the Order, sent to his friend, the Prince Anuruddha in the Ramañña country messengers with gifts and had fetched thence bhikkhus who had thoroughly studied the three Piṭaka, who were a fount of moral discipline and other virtues, (and) acknowledged as theras. After distinguishing them by costly gifts the King had ceremonies of world-renunciation and of admission into the Order repeatedly performed by them, and the three Piṭakas together with the commentary frequently recited, and saw to it that the Order of the Victor which had declined in Laṅkā again shone brightly [2].

The same events are described as follows in the *Nikāya-saṅgrava*, composed by the *Saṅgharājā* Dhamma-kitti in the reign of Vīrabāhu II of Ceylon (1372-1410):

> After them the Mahārāja named Mahalu Vijayabāhu became king over Śrī Laṅkā, and destroying great numbers of Tamils, who for 86 years had overrun the villages, the towns and the cities of the

[1] *Cūlavaṁsa*, Chap. 58, v. 8-10. Translated by W. Geiger (1928).
[2] *Ibid.*, Chap. 60 v. 4-8.

> Island, brought Śrī Laṅkā under one umbrella. He commenced the ordination of priests & propagation of religion, and seeing to his chagrin that there could not be found for com- even five priests who rightly observed the precepts, he sent to foreign parts lacs of pearls and and got from Aramana (Ramañña) twenty pious elderly priests and books, and having t- ordination for thousands of priests in Laṅkā he disseminated the religion. [3]

Epigraphic evidence to support these statements is not lacking. Not far from the fa- Latāmaṇḍāpaya at Polonnaruva, near Vihāra No. 10, was found a Tamil inscription set u- the Veḷaikkarā forces who were the guardians of the Tooth Relic at Polonnaruva duri- 11th and 12th centuries. The inscription is believed to have been engraved in the 12th ce- after the death of Vijayabāhu I, but at a time when these events were still a living mem- Ceylon.

The pertinent passage in the inscription reads as follows:

TEXT

(6) Śrī-Laṁkā-dvīpattu Sūrya-vaṁśattu Ikshvāku[vi]—
(7) n vaḻi-vanda aneka-śatru-vijayam paṇṇi Anur[ā]—
(8) dhapuram pukku Buddha-śāsanaṁ rakshikka veṇḍi sa-
(9) ṁgha-niyōgattal tiru-muḍi-śūḍi Arumana-ttilni-
(10) ṉṟum saṅgattārai aḻaippittu mūṉṟu nikāya
(11) ttu saṅgha-śuddhi paṇṇuvittu muṉṟū Tulābhāram

TRANSLATION

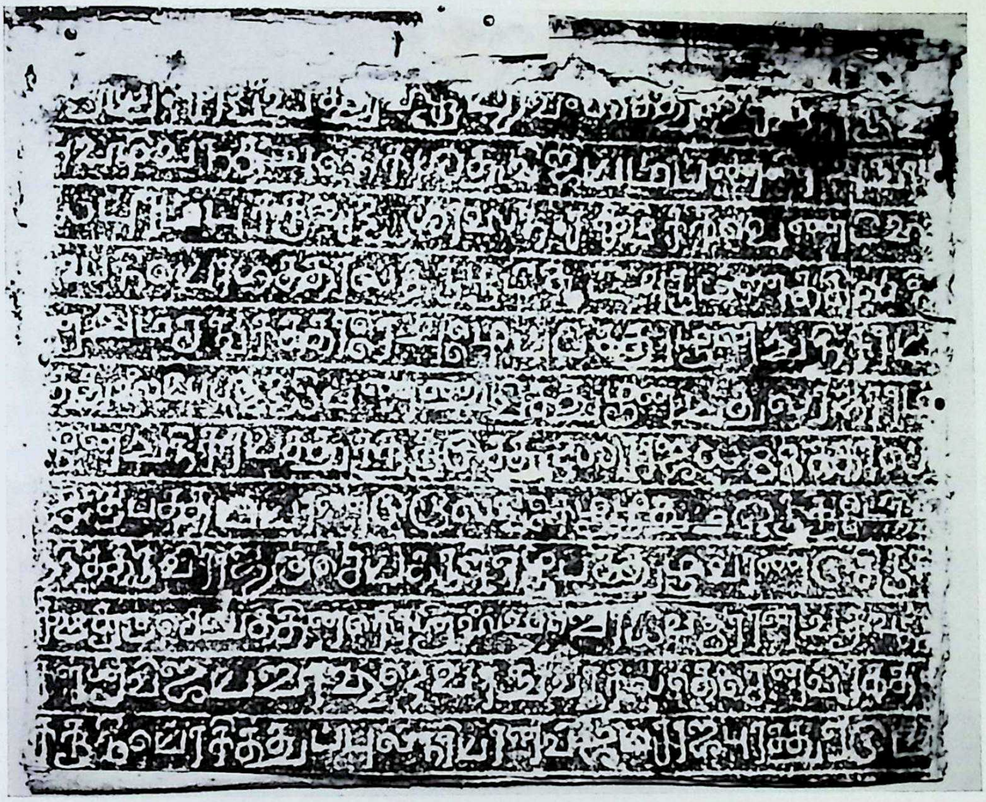
(The glorious king Saṅghabodhivarman alias Chakravartin Śrī Vijayabāhudeva), who app- in the lineage of Ikshvāku of the Solar race in the prosperous island of Laṅkā, who, h- conquered many enemies, entered the city of Anurādhapura, and wore the beautiful crow- the request of the saṅgha for protecting the Order (i.e. the religion) of the Buddha, wh- viting monks from Arumana (i.e. Ramañña) caused the purification of the saṅgha of the- fraternities and gave three Tulābhāras to the three fraternities . . . [4]

* * * *

Thus literary and epigraphic evidence supplement each other to give positive inform- about the relations between the two countries during the reigns of Vijayabāhu I of Ceylo- Anuruddha of Burma. Having obtained the Theravāda Canon from Ceylon, Burma reg- the island as *Dhammadīpa*. When the light of Dhamma dimmed for some time on the isla- the 11th century Burma helped in turn to make it shine as before. It is a good examp- reciprocal aid between two countries in the promotion of Buddhasāsanā.

Cīram tiṭṭhātu lokasmiṁ, Sammāsambuddhassasāsanaṁ.

[3] *Nikāya-saṅgrava*. Translated by C. M. Fernando (1908).
[4] S. Paranavitana, in *Epigraphia Indica*, Vol. XVIIII (1925-26).



Upper portion of Veḷaikkarā inscription from Polonnaruva

ROBBINS BURLING

A PROBLEM IN THE PHONOLOGY OF LAHU[1]

It would be impossible to discuss any language spoken in Burma that Gordon Luce had not at one time studied, and the Lahu language is no exception. Indeed, he has made extensive collections of lexical items from Lahu so it is a pleasure to dedicate this short consideration of one particular feature of that language to Professor Luce.

Briefly, the problem which I consider in this paper is the possibility that certain phonetic phenomena of Lahu can be given several alternate phonemic interpretations. Lahu has a set of initial consonant phones that occur *only* before a particular vowel, and, reciprocally, this vowel occurs *only* when it follows one of these consonants. Although the phonetic characteristics of these consonants and of this vowel are not difficult to describe, their peculiarly limited distribution raises a curious problem for one who wishes to give a phonemic analysis of the language.

As in many of the languages of Burma, a first approximation to the Lahu syllable structure can be given in terms of 1) the initial consonant, 2) the "final", or vowel, and 3) the tone. Indeed Lahu goes further than some of the neighboring languages in having virtually no syllable-final consonants, so that (except for glottal stops which are best considered a feature of tone), Lahu speech consists of a series of open syllables each of which carries a distinctive tone. Initials, finals, and tones will each be considered in the following sketch of Lahu phonology, which will serve as a background for the later discussion of the alternative interpretations.

Initials. Table 1 gives a tentative list of Lahu initials. Although some of these are written with digraphs or trigraphs, it is most natural to consider them, or at any rate most of them, as phonemes. Every Lahu syllable begins with one of these initials. The symbols given on Table 1 without parentheses can, for the purposes of this paper, be assumed without extensive documentation to stand for distinct Lahu phonemes, but the status of those shown with parentheses must, for the moment, remain in doubt. Since these consonants do not cluster together in more elaborate sequences, one can, with one restriction to be considered later, make the generalization that Lahu has no consonant clusters.

Table 1 Lahu Initials

	(pfh)	ph	th	k̭h	ḳh	(tsh)	ch					
f	(pf)	p	t	k̭	ḳ	(ts)	c	(s)	š	h		
v	(bv)	b	d	g̭	g̣	(dz)	j	(z)	ž		l	#
	(ɱ)	m	n	ŋ								

[1] The materials upon which this paper is based were collected from Lahu speakers in 1959-60 while I was in Burma as a Fulbright Lecturer at the University of Rangoon. In addition to Professor Luce, with whom I frequently discussed my work, I am indebted to Rev. Paul Lewis who has had extensive experience with Lahu in the Eastern Shan States, and who looked over my notes and pointed out a number of important features of the language.

As Table 1 implies, Lahu stops occur in four positions (bilabial, apical, front-velar, and very far back-velar) and with three modes of articulation (voiceless aspirated, voiceless unaspirated, and voiced with vigorous exhalation of breath). The phoneme written /g̣/, however, is not, as one might expect, a stop at all, but a velar or uvular voiced fricative. Considerations of symmetry persuasively suggest that /g̣/ should be included in the table at the position shown. Nasals occur at three of the positions. /š/ is much like the English phone, but /ž/ has less friction than English /ž/ and is as reminiscent of English /y/ as of English /ž/. /f, v, h, l/ are all rather like the English phones, but they do not bear upon the problem of this paper.

Consonants whose symbols are shown in parentheses must be considered more carefully. Each of these occurs *only* when preceding a very high, central, unrounded and rather short vowel. pfh, pf, and bv are labio-dental affricates. pfh is very much like the initial of German "pferd" and pf and bv are articulated in the same position but are, respectively, unaspirated and voiced. ɱ is a nasal articulated in the same position but lacking the fricative quality of the others, since the air in escaping through the nose, causes less turbulence at the teeth and lips. ɱ is, thus, a labio-dental nasal. Phonetically, this affricate series differs markedly from the series of bilabial stops. Similarly s, z, tsh, ts, and dz are unambiguously distinct from /š, ž, ch, c, j/. As the transcription used here suggests, they are apical spirants, and affricates formed with apical spirants, while /š, ž, ch, c, j/ are laminal.

Finals. Table 2 shows the Lahu vowel phonemes, and it includes one tentative phoneme, which like the tentative phonemes of Table 1, is placed in parentheses.

Table 2

Lahu Finals

	(ɨ)	
i	ə	u
e	ʌ	o
ɛ	a	ɔ

Most Lahu vowels fall rather neatly into a 3x3 array. These can all occur freely after all of the non-parenthesized consonants of Table 1, and they are all simple vowels, with no tendency to become diphthongs. It may be noted in passing that only the three back vowels /u, o, ɔ,/ are rounded, and that the central unrounded vowels /ə/ and /ʌ/ vary in height as do the front and back vowels, but they are in no way weak or unstressed in the manner of the unstressed mid-central vowel of English. Lahu also has some more complex vowels. For one thing it is possible for two vowels to occur adjacently in two successive syllables, each with its own tone but with no intervening consonant. Other more complex vowels appear to be rather more tightly fused combinations of the vowel of a base form, together with a following enclitic. Still other complex vowels are certainly based upon incompletedly assimilated borrowings from Shan, of which Lahu appears to have a great many.

The vowel written with "ï" is peculiar. It is high central, higher even than /ə/ and it is unrounded and short. It was difficult for me to hear the phonetic difference between this vowel and /ə/. Since it always and only occurs after one of the parenthesized consonants, it was not, in fact, difficult to know when this vowel was being used, and close listening confirmed my informant's insistence that this vowel was indeed phonetically distinct from all others.

Tones. Although the tones of Lahu do not bear directly upon the unique vowel and consonant distribution in the language, the examples given below will not be understandable without a brief characterization of the tonal system. Each Lahu syllable carries one of seven tones. Lahu do not consistently mark these in writing, but missionaries have supplied marks which have appeared in some published works. While they may appear somewhat unconventional to linguists, no ambiguity should arise if they are employed here: five of the tones appear in unstopped syllables: /a¯/ high, distinctly rising; /aˇ/ moderately high and slightly falling; /a:/ mid, even, long; /a˯/ moderately low and slightly falling; /a_/ very low and even. Stopped syllables can occur with two tones, and the glottal stop with which these syllables end (the only final consonant of Lahu) is most naturally considered to be an inherent part of the tone. /a^/ indicates a high stopped tone while /a‸/ indicates a low stopped tone[2].

Having briefly sketched the phonology of Lahu, it is now possible to focus more specifically upon the peculiar distribution of the unique consonants and the unique vowel, and to ask what phonemic interpretation they might be given. There appear to be three possible solutions.

1) The first and probably the most obvious possibility is to collapse the consonants by considering that all those which are placed in parentheses in Table 1 are simply allophones of those which occur immediately to the right. These allophones would occur always and only when followed by the phoneme /ï/. This has the obvious advantage of markedly reducing the total stock of phonemes. This interpretation is unambiguous in the sense that the phonetic reality could be deduced from the sequence of written symbols, and at the same time any phonetic sequence in the language could receive an unambiguous phonemic interpretation. Nevertheless, this solution has the drawback of being rather unrealistic phonetically. Although the subjective judgment of a non-native speaker as to which phones are more similar and which are less similar must be subject to considerable suspicion, no phonemic analysis can escape such judgments entirely. In this case it does seem that the order of difference between these presumed consonantal allophones is considerably greater than the phonetic difference between the suggested vowel phonemes /ï/ and /ə/.

[2] The script which was first designed by missionaries and which has come to be used by the Lahu in Burma today, makes use of the Roman alphabet, and although it is remarkably good phonemically, it differs in a number of respects from the transcription used in this paper. Telford, in his dictionary (J. H. Telford, *Handbook of the Lahu [Muhso] Language, and English and Lahu Dictionary*) uses the same tone marks which I use here, except that he omits the dash from a_, leaving this tone unmarked. In some other writing the colon has been omitted from a: instead. Either omission by itself is, of course, unambiguous, but Lahu often write without indicating any tones at all. Even so, they are apparently able to avoid massive ambiguity. When /n/ is followed by /i/, the sequence is conventionally written "nyi," which seems phonetically sensible to an unsophisticated English speaker, but makes no phonemic sense in Lahu, since the palatalization of /n/ before /i/ is automatic and nondistinctive. Other differences between conventional orthography and the transcription used in this paper are simple matters of substitution and are listed here. All of the parenthesized consonants, as well as the parenthesized vowel of Tables 1 and 2 are conventionally written with distinct symbols. The transcription of the present paper is given first, and the conventional symbol just to the right: phf = hpf; m̡ = mv; ph = hp; th = ht; k̂h = hk; k̂ = k; ĝ = g; ŋ = ng; ḳh = hk'; ḳ = k'; g̣ = g'; tsh = ts; ts = tc; dz = tj *or* tz; š = sh; ž = y; i = i; e = e; ε = eh; ï = uh; ə = ui; v = eu; a = a; u = u; o = o; ɔ = aw. Other symbols used here are identical to conventional orthography.

2) The second alternative is to consider [ï] to be an allophone of /ə/. It would be the allophone which always and only occurs after the phonemes /pfh, pf, bv, ɱ, tsh, ts, dz, s, z/. This alternative has complimentary advantages and disadvantages to the first solution: it appears to be in closer harmony with phonetic reality, but it leaves us with a larger phonemic inventory than before. It also leaves us with a somewhat more striking set of distributional limitations, since we have a whole set of consonants which occur only when followed by /ə/.

3) Still another solution is possible. We could insert a new and special symbol between the initial and the vowel of these sequences, a symbol which would govern changes both in the preceding consonant and in the following vowel. If we let /y/ be that symbol, then the phonetic sequence [pfhï] for instance could be written /phyə/, while [sï] could be written /šyə/. The advantages of this third solution are (1) it keeps the number of phonemic symbols down to the same low number as required in the first solution, and yet (2) it might be regarded as violating phonetic reality less. Perhaps more accurately it could be characterized as in some degree more symmetrical than either of the first two solutions since it simultaneously accounts for the limitation in the distribution of both consonants and vowels. Yet this solution also has disadvantages, for it introduces an additional element into the syllable, and this violates the generalization made at the beginning of the paper that each Lahu syllable consists only of an initial, a final, and a tone. One might consider the /y/ to be a part of the initial, but this would in effect be a reversion to solution one, while if /y/ were considered to be part of the final, we would be left with a trivial variant of solution 2. If /y/ is instead recognized to be something special we have a new element, one that is rather like the "medials" that have been recognized in Chinese for instance. But this medial has a sharply limited distribution and to include it forces a more complex characterization of the syllable than would otherwise be required.

To illustrate the alternatives, Table 3 gives a list of Lahu words, each with a different initial and each transcribed according to each of the three solutions.

Table 3

	phonetic	solution 1	solution 2	solution 3
search	phfï^ni:	phï^ni:	phfə^ni:	phyə^ni:
thigh	pfï˯	pï˯	pfə˯	pyə˯
write	bvï˰ve:	bï˰ve:	bvə˰ve:	byə˰ve:
feather	ɔ˯ɱï:	ɔ˯mï:	ɔ˯ɱə:	ɔ˯myə:
tie	tshï:	chï:	tshə:	chyə:
beard	paˇtsï^	paˇcï^	paˇtsə^	paˇcyə^
urine	dzï	jïˇ	dzəˇ	jyəˇ
seven	sïˍ	šïˍ	səˍ	šyə
deer	khə-zï˯	khə-žï˯	khə-zə˯	khə-žye˯

If none of these three solutions seems completely satisfactory, it is only because we have an expectation of symmetry in language, and in the description of language. In this case, the lan-

guage has a profoundly asymmetrical feature and no juggling with interpretation can force a description into a completely symmetrical form. The existence of alternative interpretations may lead us to doubt whether any phonemic description can be realistically believed to do more than account for the data. In other words, it seems doubtful that phonemes can be considered to exist in a language independently of a description of that language. Phonemes, then, are theoretical constructs, rather than units of a language as it is spoken.

H. C. CHANG

HSÜ WEI: SEVEN STANZAS ON THE LOTUS

Though the lotus is a theme that recurs in Chinese flower-painting, it is seldom the subject of discussion by artists and connoisseurs. The standard student's manual, *Chieh-tzu-yüan hua chuan*, for instance, devotes only four pages of illustrations (in the Section, 'Grasses and Insects') to it, with a brief comment in the text: 'In the lotus and water lily, the heart is pale with yellow stamens'; whereas the plum, the orchid, the bamboo and the chrysanthemum each occupy an entire Section with illustrations ranging from 20 to 27 pages[1], even apart from the very considerable space given to the 'additional illustrations'. And a search through the theoretical discourses on flower-painting yields little on the lotus though entire treatises are devoted to the bamboo or the plum. The translation here made of Hsü Wei's verses on the lotus is thus offered as a small addition to the scanty literature on lotus-painting.

Not that the lotus itself is ignored in literature. Poets sing its praises. The best known prose essay on the lotus is that by the Sung philosopher, Chou Tun-i:

> '... my favorite alone is the Lotus. It emerges from muddy dirt but is not contaminated; it reposes nobly above the clear water; hollow inside and straight outside, its stems do not straggle or branch. Its subtle perfume pervades the air far and wide. Resting there with its radiant purity, the lotus is something to be appreciated from a distance and not to be profaned by intimate approach. In my opinion, the Chrysanthemum is the flower of retirement and leisure; the Peony the flower of rank and wealth. But the Lotus is the flower of purity and integrity ...'[2]

As a symbol of the spirit, it is no whit inferior to the chrysanthemum or bamboo. It was, moreover, found in almost every garden pond, and much cultivated in rivers and lakes. The British envoy, Macartney, wrote in the year 1793 (in September, when the lotus was past its best):

> 'In many places the lake is overspread with the nenuphar, or lotus (nymphea) resembling our broad-leaved water-lily. This is an accompaniment which, though the Chinese are passionately fond of, cultivating it in all their pieces of water, I confess I don't much admire.'[3]

As regards pictorial representation, the lotus is found on decorated tiles from as early as the Han period[4]. It figures prominently in the early copy of Ku K'ai-chih's 'Lo-shen' (Nymph of the River Lo) handscroll[5]. In flower-painting proper, there are striking examples of the lotus from the Sung to the present. Its devotees include Ts'ui Po[6], the Yü family[7], T'ang Yin, Ch'en Shun, Chu Ta, Yün Shou-p'ing, Ch'i Pai-shih. They include also the eccentric genius, Hsü

[1] as reproduced in Mai Mai Sze, *The Tao of Painting*, English ed. 1957, Vol. II. The comment on the heart of the lotus is on pp. 474-5; and the lotus illustrations, on pp. 490-1, 504-5.
[2] as translated by H. L. Li in *The Garden Flowers of China*, 1959, p. 66.
[3] J. L. Cranmer-Byng (ed.), *An Embassy to China*, 1962, p. 126.
[4] See Michael Sullivan, *The Birth of Landscape Painting in China*, 1962, pp. 69-70; Plates 90, 93.
[5] See O. Sirén, *Chinese Painting*, Vol. III, Add. Pl. 9B.
[6] See A. C. Soper, *Kuo Jo-hsü's Experiences in Painting*, 1951, p. 65; *T'u-hua chien-wen chih*, c. 4.
[7] See Sirén, *Chinese Painting*, Vol. II, pp. 164-5.

Wei (1521-93), who was a poet and playwright as well as a painter and calligrapher and whose own examples of the lotus are perhaps best characterized by the words, spontaneity and strength[8]. In passing, it should perhaps be noted that in painting the lotus, Yün Shou-p'ing professed to follow T'ang Yin[9], and Chu Ta to copy Hsü Wei.[10]

The verses here translated are taken from Hsü Wei's collected works, *Ch'ing-t'eng shu-wu wen-chi, chüan* 12 (Ts'ung-shu chi-ch'eng ed., Vol. III, pp. 174-5), under the section 'Four-line Seven-word Poems written on Pictures'. Slightly different versions of the poems appear on different pictures. In 'Lotus in Ink' reproduced in *Tōsō Gemmin Meiga Taikan*, Plate 327, the last line of what is here given as Stanza I has 'red' (i.e. or 'pink') instead of 'breeze'; it thus reads:

Along lotus leaves and flowers, ten *li* of pink.

And in 'Lotus in Ink' reproduced in Hsü Lun, *Hsü Wen-ch'ang*, Plate facing p. 98, Stanza VII has 'stalks a foot long' for 'tall flowers and spreading leaves' in the third line and some other small divergences. Since, however, I am unable to locate most of the pictures on which the verses were written, I shall treat them here mainly as literary evidence. Though originally seven separate inscriptions, they fit well together, being all in four lines of seven characters each, and I have taken them in the order in which they are found in the collected works. In my translation, I have tried chiefly to bring out that exuberance which is so characteristic of Hsü Wei the poet and which is the 'resonance of the life-breath' in Hsü Wei the painter.

Stanza II alone refers to the actual rendering of the lotus and its leaf, and the artist's problem of encompassing a view of the lake within the confines of one foot square. The 'unmitigated black' was no doubt a deliberate effect; one could almost see the huge blotch of dark ink in the shape of a shallow dish supporting an airily sketched white crown. The other stanzas refer to the subject-matter: flower, bud, leaf, stalk, shimmering light, wind, waves, mandarin duck. The verses often suggest space and movement but, as we know, Hsü Wei only painted glimpses of the fleeting moment, not large stretches of scenery; we would expect a lotus flower or two, and a few leaves in various gradations of ink, but the artist no more painted the lotus-pickers' boat on a wide river in Stanza VII than the skiff and the miles of lotus leaves and flowers of Stanza I[11].

There are two groups of allusions: the Hsi Shih story and the Lo-shen story. Jo-yeh Stream was where, according to tradition, the beautiful Hsi Shih of the ancient kingdom of Yüeh washed her rolls of silk gauze before she was discovered by the patriot, Fan Li. It was to the south of Shao-hsing and would be ten *li* or so from Hsü Wei's home in Shan-yin. The lotus of Jo-yeh was celebrated by Li Po among others. Hsü Wei the dramatist must also have had in mind the play *Wan sha chi* (Washing Silk Gauze) by his contemporary, Liang Ch'en-yü[12]; in particular, in Scene 30 of the play, Hsi Shih sings two stanzas of a lotus-gatherer's song while

[8] See Sirén, *Chinese Painting*, Vol. IV, pp. 226-32, for an account of Hsü Wei; and Vol. VII, pp. 194-5, for a list of his known pictures. Recent useful studies of Hsü Wei are: Ho Lo-chih, *Hsü Wei*, 1959; and Hsü Lun, *Hsü Wen-ch'ang*, 1962.

[9] e.g. Yün Shou-p'ing's album leaf in *I-yüan chi-chin*, 1959, Pl. 34.

[10] e.g. Plate 121, Descriptive Text and Chinese Text in Kojiro Tomita and Hsien-chi Tseng, *Portfolio of Chinese Paintings in the Museum of Fine Arts, Boston*, 1961.

[11] cf. this comment by Sirén on the picture reproduced in *Tōsō Gemmin Meiga Taikan*, Pl. 327, mentioned above: '... the painter speaks of "ten miles of lotus leaves and flowers", though he has only painted a simple flower and two torn leaves, rendered with some splashes of ink'. (*A History of Later Chinese Painting*, 1938, Vol. I, p. 158.)

[12] Liang Ch'en-yü's dates of birth and death are not known, but he was almost exactly contemporaneous with Hsü Wei.

boating with the King of Wu on the lake. The phrase 'flat as a man's palm' in Stanza VI seems also to echo a phrase in the same Scene: 'the waves (i.e. water's surface) flat as a man's palm'[31]. The Lo-shen story derives from *Lo-shen fu* by Ts'ao Chih (192-232), in which he describes his encounter with the goddess of the River Lo. Tradition has it that it was not the goddess whom he met but the ghost of his love, Lady Chen, who pined for him even after she became Empress[14]. The story is dramatized in *Lo-shen chi*[15] by Hsü Wei's contemporary, Wang Tao-k'un (1525-93). Identification of the apparition with a beautiful lotus may also have been part of popular tradition. As mentioned above, the lotus flowers spring out of the waves in the 'Lo-shen' handscroll.

SEVEN STANZAS ON THE LOTUS

I.

On the fifth of the fifth month, it's sultry and baking hot.
Waving my silk fan wildly, I keep the fierce heat at bay.
O for a light skiff to carry me instantly to Jo-yeh Stream
Along ten *li* of cool breezes amidst lotus flowers and leaves!

II.

Ten inches square circumscribe the clear expanse of the lake:
On the brush-swept paper the rippling waves are stilled;
A bowl-shaped leaf in unmitigated black, as made of rhinoceros' horn,
Supports a glorious white lily crown fit for the devoutest of nuns.

III.

A single shield-like leaf is shelter enough for a mandarin duck,
Its curled-up edges unruffled even by the roaring west wind.
The flowers, too, disport themselves like strong-limbed young lions—
No striding giant's heavy tread may bend or crush them.

IV.

When the new leaf is but five inches, the lotus-bud is coy—
Both float on the waves, bobbing with each dipping oar.
Once breathed upon by early summer's sweet balmy winds,
Bold and rude, they shoot up, to nestle against some lady's waist.

[13] in *Liu-shih chung-ch'ü*, Reprint of 1955, Vol. I; Scene 30 'Picking the Lotus' is on pp. 105-9; the lotus-picker's song and the phrase 'flat as a man's palm' are on p. 107. For the earlier Hsi Shih tradition, see *Wu Yüeh ch'un-ch'iu* c. 5.

[14] *Wen-hsüan*, c. 19, *Lo-shen fu* and Commentary.

[15] *Lo-shen chi*, also known as *Lo-shui pei* (Sorrow on the River Lo), under which name it is included in *Sheng Ming tsa-chü* (Reprint of 1958, Vol. I). Four of Hsü Wei's plays are included in the same collection.

徐渭　題畫絕句　荷七首

五月五日熱太烘　疾揮紈扇不能攻　欲呼小艇耶溪去　荷葉荷花十里風

一斗湖光不放寬　卻於紙上定波瀾　犀盤墨盡渾無蜜　捧出茅山女道冠

一瓣真成蓋一鴛　西風捲地僅能掀　花枝力大爭獅子　丈六如來踏不翻

荷葉五寸荷花嬌　貼波不礙畫船搖　想到薰風四五月　也能遮卻美人腰

子建相逢恐未真　寄言箇是洛川神　東風枉與塗脂粉　睡老鴛鴦不嫁人

花垂葉倒露難擎　頸折鵝飛咽不鳴　漸看湖光平似掌　秋來無處立蜻蜓

五月蓮舟苧浦頭　長花大葉插中流　即令遮得西施面　遮得歌聲度葉不

V.

That apparition among the lotus leaves on the ancient river Lo—
Was it the river goddess? Or the spectre-flower of Ts'ao Chih's lost love?
Still will the officious east wind touch up the lily's lovelorn cheeks;
But the mandarin duck that dreamed away its youth,—waking, finds no mate.

VI.

The flower droops, the broad leaf sags, pearly dew-drops tumble out;
The stalks break, the geese take wing, their honk now silent;
Slowly the lake regains its unbroken surface, flat as a man's palm.
Come autumn, and even the dragon-fly will find no spot to alight on.

VII.

The lotus-pickers' boat is moored in the fifth month by the river bank
Against the towering flowers and spreading leaves that stretch across the stream.
Perhaps these selfsame plants once hid blushing Hsi Shih's radiant face:
Their concave leaves must then have echoed and re-echoed her singing voice.

CHEN YI-SEIN

THE CHINESE IN RANGOON DURING THE 18TH AND 19TH CENTURIES

Before World War II, Rangoon, then the capital of British Burma, was a very cosmopolitan city in which the foreign population predominated. According to the census report of Burma for 1931, the Chinese population was 30,626, an increase of more than 26,000 over the figure for 1881 (which was 3,752), when the British were in the occupation of only Lower Burma. Although no statistics were available for the number of Chinese residing in Rangoon prior to this date, there are some interesting data and information about them which may help in the reconstruction of their story from about the middle of the 18th century on.

In view of the fact that there existed a China Wharf in Alaungpaya's Rangoon, there must have been some Chinese living in the city before it was conquered by Aluangpaya U Aungzeyya in May 1755. Close to the Haling River (Rangoon River), he built a stockade, the total area of which was about an eighth of a square mile. But the Chinese did not live inside the stockade. They had been settling in a quarter in Tat-ga-le, which was outside the stockade on the west. Tat-ga-le, meaning a small guard-post, was variously anglicised as Tackally, Taklay or Tackley in the English accounts.[1] It was a populous area, inhabited by the people including Chinese who were connected with boats. It was confined within an area roughly between Latha Street (formerly Latter Street) and Konzaydan (i.e. Edward Street) or Shwebontha Street (i.e. Moghul Street) of modern Rangoon. At Tat-ga-le, a China Wharf developed.[2] The name was derived from the Chinese junks which clustered there and the Chinese who lived in the locality. From China Wharf there was a road running northward to the Shwedagon Pagoda, in about the same location as the Shwedagon Pagoda Road of today. By 1790 there was a considerable Chinese population in Rangoon, most of them having migrated from the Provinces of Fukien and Kuangtung, or from the Straits Settlements. "The European goods assemble at Yang-kung (Rangoon),[3]" says *Mien-k'ao*, an anonymous Chinese work probably composed in 1790. "Both Fukien and Kuangtung Provinces can communicate with it."[4]

[1] "Tackally" in Michael Syme's *Embassy to Ava in* 1795, p. 217; "Tacklay" and "Taklay" in John Crawfurd's *Journal of an Embassy to the Court of Ava in* 1827, p. 338 and p. 346 respectively; and "Tacklay" in *Plan of Rangoon in* 1824, etc.

[2] B. R. Pearn, *History of Rangoon*, Rangoon, 1939, p. 53.

[3] The earliest Chinese transliterations of the name of Rangoon, so far as I know, are Yen-kung 晏共 and Yang-wêng 羊翁, which the Chinese Viceroy of Yünnan and Kueichou, Li Shih-yao 李侍堯 mistook as two different places in his memorial to the Emperor in A.D. 1777, reporting the frontier affairs and the Burmese cotton trade. In *Mien-k'ao* 緬考, it is "Yang-kung" 漾貢. In *Hai-lu* 海錄 of Hsieh Ch'ing-kao 謝清高, it is transliterated as Ying-kung 營工. In the mid-19th century, the Cantonese in Burma transliterated it as "Yang-kung" 嗟吰 and the Fukienese "Yang-kang" 仰崗 and "Yang-kuang" 仰光. Since 1881, the transliteration has been standardized as Yang-kuang 仰光.

[4] *Mien-k'ao* 緬考 (*A study on Mien*), abridged by Shih Fan 師範 in *Tien-hsi* 滇繫 (*A Collection of Printed Works on Yünnan*), V. 114, 1807 edition.

The Chinese residents in Rangoon had their own burial ground, granted by the Burmese Government. It is clearly marked on a plan of Rangoon in 1824,[5] not far away from the Chinese quarter in Tat-ga-le, on the right side of the main road leading to the Shwedagon Pagoda. The site was approximately at the corner of the Shwedagon Pagoda Road and Bogyoke Aung San Road (formerly Montgomery Road) of modern Rangoon where the Cathedral of the Holy Trinity stands today. Some old Chinese carpenters told me that when the Cathedral buildings were under construction many Chinese coffin planks were excavated.

Father Sangermano, who lived in Burma from 1783 to 1806, gives us a wealth of information about the Chinese residents. Here he speaks of them rearing pigs in Rangoon:

> "In the Burmese villages, swine are not very common; but in the Capital [Amarapura] and in Rangoon, there is an abundance of them; for the foreigners residing here feed numbers of them for the sake of pork, which here, as in China, is always eaten fresh. The Burmese are very fond of it and esteem it as the most exquisite food; but the laws forbids them to eat it and the present Emperor has prohibited his subjects either to feed pigs or to kill them. In the markets of Amarapura and Rangoon, pork is sometimes exposed for sale, but for the reasons just mentioned, and from the fear that it is the flesh of an animal that has died of some complaint, there are few purchasers"[6].

The excellence of the port of Rangoon, and the richness of the products of Burma, attracted more and more Chinese from China and from the European settlements in the Straits of Malacca. The Chinese junks, which seldom exceeded fifty tons, were always exempted from tonnage duties and port charges by the Burmese Government.[7] At least in the shipping trade, the Chinese were given an equal status with the Burmese by the Government, which encouraged the Chinese trade in the Burmese ports, especially Rangoon. The Chinese junks brought in cargoes of areca-nuts from the Malayan coast and merchandise such as silk, Nankeen, porcelain, tea, etc., from China.[8] One authority informs us that the Chinese porcelains used by the Burmans "were imported by junks into Rangoon from the European settlements in the Straits of Malacca."[9] Gold was also imported from China and the Malayan Coast by the Chinese, because the little amount of gold collected in Burma was far from sufficient for the people, who used great quantities of it for various kinds of ornaments.[10] When the Chinese junks were bound for China and the Straits Settlements, the cargoes generally consisted of lac, catechu and isinglass. The lac and catechu were used by the Chinese in their colours and the isinglass for glue.[11]

When the British launched a large-scale sea-borne invasion of Rangoon in May 1824, they had erroneously assumed that the Mons of the Delta would gladly provide the necessary transport and plentiful fresh supplies for the British troops. But the Burmese authorities in

[5] See *A Plan of Rangoon in* 1824, facing p. 19 in *Burma Background* by Prof. B. R. Pearn, Burma Pamphlet No. 1, published by Burma Research Society, Rangoon. It shows the China Wharf and the Chinese Burial Ground.

[6] Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Rangoon, 1885, p. 160.

[7] John Crawfurd, *Journal of an Embassy to the Court of Ava in* 1827, London, 1829 edition, Appendix p. 8. Crawfurd also succeeded in securing for the British ships the same privileges, in a commercial treaty concluded on November 23, 1826, between the Burmese and British Governments.

[8] Sangermano, p. 176. "Nankeen" is a cotton stuff of a brownish yellow tinge, which was originally imported from China and derived its name from the city of Nanking. It was not dyed, but made from a cotton of that colour, the *Gossypius religiosum* of Roxb., a variety of *G. herbaceum*. It was, however, imitated with dyed cotton in England and before long, exports of this imitation were made to China. Nankeen appears to be known in the Central Asia markets under the modified name of Nanka. Henry Yule and A. C. Burnell, *Hobson-Jobson, A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms* (new edition edited by William Crooke), London, 1903, pl 616.

[9] John Crawfurd, p. 379.

[10] Sangermano, p. 173.

[11] Sangermano, p. 177.

Rangoon deported the entire population of the town, which certainly included the Chinese, so that from the day the British landed they could get no supplies or transport. The invaders, under Sir Archibald Campbell, were tied to Rangoon for six months. Campbell's personal interpreter was a Chinese youth who had a limited knowledge of Burmese and English.[12] When the rainy season was over, Chinese provision dealers began to arrive in junks from Penang with bread, tea, sugar, pigs, poultry, and vegetables in abundance. The porkbutchers in particular carried on a most flourishing trade, for there was a great demand for pork and sausages. "Many of these gentry amassed considerable sums, as they well deserved," remarked Capt. F. B. Doveton, who saw service in what has been called the worst-managed war in British military history. "By their industry and enterprise, in the exercise of which attributes, as far at least as relates to commerce, the Chinese have no superiors."[13]

During the period of 1755 to 1827 Rangoon was by no means free from civil disturbances. In January 1827, the Mons were still in full occupation of Dalla, with their flag flying on one side of the river. Although the only post out of the stockade which the Burmans still retained was the great Shwedagon Pagoda, the Mons never again succeeded in becoming a real threat to the Burmese authorities in Rangoon. On January 17, 1827, the Burmans in the stockade made a surprise attack against the Mons in Tat-ga-le on the western side of the stockade, and took many prisoners including some Chinese. The prisoners were generally taken before the *Wungyi*, where some were executed and others reprieved. Those Chinese who lived in Tat-ga-le had not joined the Mons, nor risen in rebellion against the Burmese Government; they had merely failed to withdraw to the stockade from Tat-ga-le, where their dwellings were, when the Burmese retired to it. This aroused suspicion, and so, when they were captured, they were sold as slaves on the spot to the highest bidder.[14]

Tat-ga-le, which was outside the stockade on the west, was completely destroyed during the Mon rebellion. After the incident of 1827, there were only a few Chinese in Rangoon.[15] At the time when the Burmese administration was restored, the number of traders and artisans considerably increased. In 1833, the town consisted only of "a small cluster of Burman houses, perhaps 100, occupied by boatmen."[16] On December 27, 1841, a fire which broke out in the Chinese quarter at Tat-ga-le destroyed everything that was left.[17]

When the Second Anglo-Burmese War started, the British were well prepared in order to obviate the mismanagement of 1824. The troops were not only provided with medical equipment, fresh meat and other stores, they had also prepared timbers, mats, etc. for the construction of temporary barracks. And Chinese carpenters at Moulmein were taken to Rangoon in due course.[18]

At the beginning of the 19th century, the Chinese began to fan out from Rangoon and the Delta along the rivers Sittang and Irrawaddy. When John Crawfurd was in the Burmese capital, he found some Cantonese settlers there who had made their way from the European settlements

[12] John L. Christian, *Burma and the Japanese Invader*, Bombay, 1945, p. 278.
[13] F. B. Doveton, *Reminiscences of the Burmese War in 1824-5-6*, London, 1852, p. 227.
[14] John Crawfurd, p. 339; B. R. Pearn, p. 127.
[15] B. R. Pearn, p. 135.
[16] B. R. Pearn, p. 133.
[17] B. R. Pearn, p. 156.
[18] B. R. Pearn, p. 170.

in the Straits of Malacca, by way of Rangoon. On the first evening of his arrival (September 30, 1826), two English-speaking Chinese, natives of Canton, came on board, offering their services as provision suppliers. Possibly most of the Chinese settlers who came from Rangoon to the Burmese capital were artisans, who were—as they still are—well known for their superior skill and industry. Crawfurd noted that a carpenter among them earned fifteen ticals a month at the capital, while an average Burman would barely earn one third of that amount.[19]

The Burmese call the Cantonese "In-gyi-to" (short jackets) and the Fukienese "In-gyi-she" (long jackets), because most of the Cantonese were artisans, wearing short-sleeve jackets and short pants, while most of the Fukienese were traders, wearing long-sleeve robes. The Cantonese in Burma are still called "In-gyi-to" or "Let-to", the Fukienese, "In-gyi-she" or the sleeve of "Let-she". Here, "Let" means the jacket. Some people who do not know the etymology of these words think that they are so called because the hands of the Fukienese are longer than those of the Cantonese. The term Cantonese includes all the natives of the Kuangtung Province, not only the people of Canton, the provincial capital.

Of the Chinese temples in Rangoon, the Cantonese Temple situated on the north side of Mahabandoola Street (Dalhousie Street) between 20th Street and Latha Street (Latter Street) is the oldest. In a letter addressed to the elders of the temple, dated September 30, 1937, the late Mr. M. L. Friedlander, retired Assessor, Rangoon Municipality, certified that on a Government Survey Map of 1853, it was shown that a plot of land, 115 feet by 100 feet on the north side of Dalhousie Street between Latter and 20th Streets, was marked as the site of a Chinese temple, and he therefore expressed his opinion that the Chinese temple might have already been in existence on the site before the town map was printed. Since there had been a Chinese burial ground before the year 1824, it is quite possible that the temple had already been erected in that period or earlier. The original structure was made of wood and it was burnt down, according to an inscription of the temple, in a disastrous fire. This probably happened in December 1855, when a great fire did a great deal of damage, estimated at five or six lakhs (500,000 or 600,000) of rupees by Phayre and fifteen lakhs by the local press.[20] We have yet another evidence to prove that the temple was in existence before 1853. In a register of members of the Gee Hin Society, 義興公司, in Maung Khine Street, it was clearly recorded that an oath-taking ceremony of new members was held on the 29th day of the 12th month of the 2nd year of the *Hsien-feng* 咸豐 period (i.e. February 6, 1853) at this temple. The Gee Hin Society was changed into a Temple in or about 1890. The present main brick building of the Cantonese Temple was built in 1864, and two brick buildings at the sides in 1872.

The foundation stone of the Fukienese Temple, lying on the north side of the Strand Road between Crisp Street and 18th Street, was laid in 1861, and it was completed in 1863. The original structure of this temple was also made of wood. The present brick building was only completed at the beginning of the 1903, at a cost of over 1,53,000 rupees. The Temple in Kokine, Ju-shan Temple, 福峙, is also under the management of the elders of the Fukienese Temple. It was first constructed in January 1875.

The Chinese junks continued to come to Burma and many Chinese were engaged in coastal shipping with their junks until the steam transport destroyed that trade. The father of Mr.

[19] John Crawfurd, p. 472. See also p. 93.
[20] B. R. Pearn, p. 197.

Taw Sein Ko 木土成誥, government translator and later on government archaeologist of British Burma, was one of the Chinese engaged in the cosatal shipping by junk, in about 1840.[21] Most of the names of the Cantonese junks were preceded by the Chinese character Kuang 廣 which is a short term for Kuangtung, while those of the Fukienese junks were mostly preceded by the character "Chin", 金 meaning "gold". Many owners of junks made contributions to the building fund or the reconstruction fund of the Chinese temples in Rangoon. In a stone tablet of the Fukienese Temple at the corner of Crisp Street and Strand Road, 63 owners of junks are mentioned as donors. The date is 1863. According the inscription, the donations must have been made in the year 1861 or earlier. On a marble tablet in the Cantonese Temple at the corner of Mahabandoola Street and Latha Street, 19 junk-owners are mentioned as contributors towards the reconstruction fund. The date is 1868. Most of the junks were plying between Rangoon and the ports of Moulmein, Tavoy, Mergui, Penang, Malacca, Singapore, Palembang, Samarang and Batavia.[22]

[21] C. M. Enriquez, *A Burmese Enchantment*, Calcutta 1916, p. 213.
[22] Chen Yi-sein, 陳孺牲 "*Mien-tien-hua-ch'iao-shih-Iüeh*" 緬甸華僑史畧 (in Chinese) *Nan-yang-wen-chê* 南洋文摘 (Hongkong), vol. V, No. 2 (Feb. 1964), pp. 30-31.

GEORGE CŒDÈS

LES MÔNS DE DVĀRAVATĪ

Au début de ce siècle, on connaissait le peuple môn, qu'on appelait aussi pégouan ou talaing, comme une minorité ethnique de Basse-Birmanie, comptant quelques centaines de milliers d'individus, remarquable par sa parenté linguistique avec les Khmèrs du Cambodge. On connaissait assez bien le rôle politique et culturel joué par leurs ancêtres dans l'histoire de la Birmanie. On leur attribuait une part importante dans l'implantation au XIme siècle du bouddhisme orthodoxe à Pagan, à la suite de la conquête de leur capitale Thatön par le roi Aniruddha (1057). On savait que c'était un religieux môn qui en 1190 avait ramené de Ceylan le bouddhisme réformé destiné à conquérir peu à peu tous les pays bouddhistes de la péninsule: Siam, Laos, Cambodge. On commençait à apprécier à sa juste valeur l'influence exercée sur l'art de Pagan par les artistes môns ramenés de Thatön par Aniruddha.

Mais, en dehors de leur rôle dans l'histoire politique et culturelle de la Birmanie, personne ne songeait à leur accorder une importance quelconque dans les autres pays de la péninsule. D'après les idées couramment admises alors, les Môns n'avaient jamais constitué un élément important de l'ancienne population du bassin du Ménam, et ils n'avaient eu aucune part à l'expansion de la culture indienne dans l'Indochine centrale. En 1909 par exemple, P. Lefèvre-Pontalis publiait un article intitulé *L'invasion thaie en Indochine*[1] sans citer une seule fois le nom des Môns, ni signaler leur présence dans les territoires occupés peu à peu par les T'ais, et c'est aux Khmèrs qu'il attribuait la fondation et le peuplement au VIIme siècle de la ville de Haripuñjaya (Lamp'un), qui devait être conquise par les T'ais à la fin du XIIIme siècle.

Seul, Paul Pelliot avait eu le pressentiment du rôle des Môns dans le peuplement ancien du bassin du Ménam, lorsque, dès 1904, il formulait l'hypothèse que la population du royaume de Dvāravatī ait pu être mône[2].

Ce sont précisément les recherches concernant le royaume de Dvāravatī qui ont peu à peu amené une plus juste appréciation du rôle joué par les Môns dans l'Indochine centrale à haute époque.

Les histoires de la dynastie des T'ang, et les pèlerins chinois qui voyagèrent au VIIme siècle de Chine en Inde, nomment entre la Birmanie et le Cambodge un royaume bouddhique: *T'o-lo-po-ti*, alias *Tch'ouan-lo-p'o-ti* ou *Chö-ho-po-ti*. Samuel Beal fut le premier, en 1884, à interpréter ces graphies chinoises par le toponyme sanskrit *Dvāravatī*[3]. Cependant, à défaut de textes anciens autres que les chinois, cette restitution, qui fut d'ailleurs admise par tous les sinologues,

[1] T'oung Pao, 2me sér., X, 1909, p. 495.

[2] BEFEO, IV, 1904, p. 231. — On notera que dès 1913 R. Halliday admettait avec Gerini que les Môns eussent formé dans l'antiquité le fond de la population de la région de P'ra Pathom (*JSS*, X. 3, 1913, p. 2).

[3] *Buddhist Records of the Western World*, II, p. 200.

E. Chavannes[4], J. Takakusu[5], P. Pelliot[6], était conjecturale, et elle le resta jusqu'à l'an dernier. En outre, les seuls vestiges archéologiques pré-khmèrs connus alors dans la basse vallée du Ménam étaient ceux de Lop'buri et de P'ra Pathom, consistant surtout en sculptures bouddhiques, dont les plus anciennes datent en gros du VIIme siècle et se rattachent à des modèles indiens d'époque Gupta et post-Gupta.

En 1909, L. de Lajonquière classa sous le nom de „groupe hindou non cambodgien" des vestiges archéologiques reconnus par lui autour d'Ayuth'ya, de Lop'buri, de Prachin, de P'ra Pathom, de Sup'an, de Ratburi[7]. Or, cette aire géographique coïncide à peu près avec celle qu'on pouvait raisonnablement assigner au royaume de Dvāravatī. Mais si L. de Lajonquière s'en rendit compte, il n'en tira aucune conséquence.

Ce fut seulement en 1925 que mon attention fut attirée sur l'importance des Môns dans le bassin du Ménam par l'étude que je faisais alors d'une chronique religieuse de Ch'ieng Mai composée en 1516, la *Jinakālamālī*[8]. Ce texte pāli dit en effet que la princesse Cammadevī, qui fonda au VIIme siècle la ville de Haripuñjaya avec un groupe d'émigrants de Lavo, était la fille du roi Cakkavatti de Lavo (Lavapura), et l'épouse (la veuve?) du roi de Rāmaññanagara, c'est à dire du roi des Môns (Rmeñ)[9]. Que, au VIIme siècle, Lavo ait été, non une ville khmère (elle ne le devint qu'au XIme), mais un centre de population et de civilisation mônes, c'est ce que confirme une inscription en langue mône gravée sur un pilier provenant de Lop'buri et conservé à la Bibliothèque Nationale de Bangkok[10]. C'est un pilier octogonal à chapiteau cubique, identique à ceux qui ont été trouvés à P'ra Pathom.

Le peuplement môn de Haripuñjaya à date ancienne est confirmé lui aussi par une autre chronique en pāli, le *Cāmadevīvaṃsa* composé au début du XVme siècle, qui dit ceci[11]: lorsqu'au milieu du XIme siècle les habitants de Haripuñjaya quittèrent en masse leur ville ravagée par une épidémie de choléra, ils allèrent au pays môn de Basse-Birmanie, d'abord à Sudhammapura (Thatön), puis à Haṃsavatī (Pegu), dont les habitants se lièrent d'amitié avec eux „parce que, dit le texte, leur parler était identique, sans présenter la moindre différence", ce qui revient à dire que les gens de Haripuñjaya parlaient môn. Une confirmation supplémentaire, pour le début du XIIIme siècle, est d'ailleurs fournie par les inscriptions en môn du roi Sabbādhisiddhi à Lamp'un[12].

Ce n'était donc plus de civilisation khmère ou de colonisation khmère qu'il fallait parler à propos de la princesse Cāmadevī, mais de civilisation et de colonisation mônes. C'était une dynastie mône que le conquérant t'ai Mangray avait chassée de Haripuñjaya.

De plus en plus convain cu de l'importance du rôle joué par les Môns dans le bassin du Ménam, je me risquai à attribuer le groupe „hindou non cambodgien" reconnu par Lajonquière à des artistes môns du royaume de Dvāravatī[13]. Cette hypothèse ayant trouvé un accueil favorable,

[4] *Religieux éminents*, p. 59.
[5] *A Record of the Buddhist Religion*, p. 10.
[6] *Deux itinéraires*, BEFEO, IV, 1904, p. 223.
[7] *Le domaine archéologique du Siam*, BCAI, 1909, p. 210.
[8] *Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental*, BEFEO, XXV, 1925.
[9] Ibid., p. 75-76; la vraie date serait plutôt au VIIIme siècle; voir ibid., *Introduction*.
[10] Ibid., p. 186. — R. Halliday, *Les inscriptions môn du Siam*, BEFEO, XXX, 1930, p. 82.
[11] *Documents*, loc. cit., p. 160-161.
[12] Ibid., p. 189. — R. Halliday, loc. cit., p. 86.
[13] *Documents*, loc. cit., p. 17, n. 1 — *Tablettes votives bouddhiques du Siam*, Et. Asiat. EFEO, 1925, vol. I, p. 152, n. 1.

je la repris et je la développai en 1928 dans l'introduction au volume d'Ars Asiatica consacré aux *Collections archéologiques du Musée National de Bangkok.*

Cet art môn de Dvāravatī, qui acquérait ainsi peu à peu droit de cité parmi les arts anciens de la péninsule indochinoise, n'était guère connu jusque là que par sa statuaire bouddhique. Quant à son architecture, seules des fouilles étaient capables de la faire connaître. Celles qui furent entreprises en 1927 à P'ong Tük, au nord-ouest de P'ra Pathom sur la rivière de Kanburi[14], furent assez décevantes et les infrastructures d'édifices qui furent alors exhumées étaient insuffisantes pour donner une idée de ce qu'avait été l'architecture de Dvāravatī.

Les fouilles de P. Dupont à P'ra Pathom en 1939-1940 furent plus fructueuses[15], et révélèrent les étages inférieurs de deux importants monuments. L'un d'entre eux, Vat P'ra Pat'on, est un édifice de plan carré dont chaque face est ornée à l'extérieur d'images du Buddha dans des niches. La superstructure de cet édifice devait consister en une superposition d'étages décroissants comportant les mêmes niches, parti architectural que l'on retrouve précisément à Haripuñjaya au XIIIme siècle.[16]

Ces dernières années ont vu surgir du sol de la Thailande de nouveaux témoins de la présence ancienne des Môns. En 1952, deux fragments d'inscriptions en langue mône et en écriture du VIIme siècle ont été trouvés dans une des ruines du groupe de P'ra Pathom: ce sont les premiers documents épigraphiques en môn qui aient été trouvés sur ce site, le plus important du royaume de Dvāravatī[17]. En 1961, la sculpture de Dvāravatī s'est enrichie de magnifiques spécimens en stuc et en terre cuite provenant de K'u Bua, site d'une ancienne cité à 18 kilom. au sud de Ratburi[18].

Enfin, en 1963, a été révélée l'existence de deux pièces d'argent[19] trouvées une vingtaine d'années auparavant dans une ruine du site de P'ra Pathom, voisine du Vat P'ra Pat'on dont P. Dupont avait mis au jour l'étage inférieur orné de niches contenant des images du Buddha. Ces deux pièces dont les avers présentent des symboles d'abondance et de prospérité (*Kāmadhenu* sur l'une, *Pūrṇaghaṭa* sur l'autre) portent au revers une inscription en caractères des VIIme-VIIIme siècles qui se lit: *çrīdvāravatīçvarapuṇya* „œuvre méritoire du roi de Çrī Dvāravatī". Ce sont des médailles commémoratives de la fondation d'un monument, peut-être le Vat P'ra Pat'on qui s'élève à proximité.

C'est la première fois qu'apparait en toutes lettres ce nom de Dvāravatī qui n'était jusqu'alors qu'une restitution conjecturale de graphies chinoises. A ce pays qui possède déjà une archéologie essentiellement bouddhique, un commencement d'épigraphie et un embryon de numismatique, il ne manque plus qu'une histoire. On sait seulement que sa population parlait le môn, mais le seul roi qui soit connu grâce aux deux médailles a préféré garder un discret anonymat.

On aimerait en savoir davantage, mais il ne faut pas désespérer de voir de nouvelles découvertes venir satisfaire notre curiosité. En attendant, le résultat le plus important des recherches passées est la révélation du rôle joué par les Môns dans le peuplement ancien de l'Indochine

14 *The Excavations at P'ong Tük and their Importance for the Ancient History of Siam*, JSS, XXI, 1928, p. 195.
15 *L'archéologie mône de Dvāravatī*, Publ. EFEO XLI, 2 vol., 1959.
16 Au Vat Kukut. *Documents*, loc. cit., pl. VII. — M. Hürlimann, *Ceylan et l'Indochine*, pl. 138.
17 G. Cœdès, *A propos de deux fragments d'inscription récemment découverts à P'ra Pathom* (Thailande). CR Acad. Inscr. et B.-L., séance du 21 mars 1952, p. 146.
18 *Guide to Antiquities found at Koo Bua, Ratburi*, Bangkok, 1961.
19 Comptes-rendus de l'Académie des Inscr. et B.-L., séance du 4 octobre 1963. — J. J. Boeles, *The King of Śrī Dvāravatī and his Regalia*, JSS, LII, 1964, p. 99.

centrale avant les conquêtes des Khmèrs au XIme, puis des T'ais au XIIIme siècle, et dans la diffusion sur la péninsule de la religion bouddhique et de la culture indienne.

C'est un fait remarquable que presque tous les vestiges laissés dans le bassin du Ménam par les Môns de Dvāravatī, monuments, statues, inscriptions sont bouddhiques. La position du bouddhisme à Dvāravatī était si forte que, même pendant toute la durée de l'occupation khmère à Lop'buri et dans la vallée du Ménam, il conserva une très nette prépondérance sur les religions hindouistes en honneur au Cambodge.

La diffusion du bouddhisme à partir du centre politique de Dvāravatī, c'est à dire de la région P'ra Pathom — Lop'buri, s'est effectuée dans toutes les directions: vers le Sud, ainsi qu'en témoignent les découvertes de K'u Bua et les vestiges reconnus auparavant dans la région de Ratburi; — vers l'Est d'où proviennent bon nombre des statues du groupe „hindou non cambodgien" de Lajonquière; — vers le Nord et l'Ouest enfin, et c'est peut-être là le point le plus important.

On a vu que la fondation de la ville et du royaume de Haripuñjaya était l'oeuvre d'émigrants môns conduits par la princesse Cāmadevī, épouse du roi de Rāmaññanagara. Cette vague d'émigrants venus de Lavo est probablement responsable des vestiges archéologiques apparentés à l'art de Dvāravatī que l'on découvre de temps en temps dans la vallée du Ménam. Mais les Môns de Haripuñjaya sont peut-être aussi responsables de l'essor du bouddhisme theravāda en Basse-Birmanie au XIme siècle.

Une chose est en effet frappante, et a été mise en relief par divers auteurs, notamment par Niharranjan Ray[20] et par Quaritch Wales[21]. L'archéologie, d'ailleurs peu abondante, du centre traditionnel des Môns dans le delta birman, est non pas bouddhique comme celle de Dvāravatī, mais brahmanique jusqu'au XIme siècle, c'est à dire jusqu'au moment où apparaissent les émigrants de Haripuñjaya.

Dans la première moitié du XIme siècle, la ville de Haripuñjaya fut désolée par une épidémie de choléra qui contraignit les habitants à s'enfuir en masse jusqu'en Basse-Birmanie où ils s'installèrent d'abord à Thatön. Mais le roi birman de Pagan, Aniruddha, entreprit en 1057 la conquête de Sudhammapura (Thatön), et les réfugiés môns venus de Haripuñjaya s'enfuirent à Haṃsavatī (Pegu) où ils trouvèrent des gens parlant môn.

On s'est demandé si ce n'est pas cette immigration des Môns de Haripuñjaya qui aurait introduit, ou tout au moins revigoré, en Basse-Birmanie fortement hindouiste, le bouddhisme theravāda en honneur à Dvāravatī[22]. Il y aurait peut-être là une explication à un phénomène assez troublant.

P. Dupont a justement fait remarquer la discordance qui existe entre une riche archéologie mône ancienne, sans sources écrites, dans le bassin du Ménam, et la tradition orale et écrite tardive, sans archéologie ancienne, des Môns habitant le delta birman[23]. En Thailande où abondent les vestiges archéologiques du royaume môn de Dvāravatī, il n'y a plus qu'une petite minorité de Môns dont on ne peut même pas dire qu'ils sont les derniers descendants des habitants de Dvāravatī, car la plupart sont des immigrés venus de Basse-Birmanie, et se rattachent

[20] *Brahmanical Gods in Burma*, Calcutta, 1932.
[21] *Anuruddha and the Thaton Tradition*, JRAS, 1947, p. 152.
[22] Ibid.
[23] *L'archéologie mône de Dvāravatī*, p. 11-13.

par leurs traditions, non pas à Dvāravatī, mais aux anciennes cités du delta birman[24]. Tandis qu'en Basse-Birmanie, où les Môns sont encore quelques centaines de mille qui rattachent leur origine à l'antique cité de Sudhammapura, il n'y a pas d'archéologie ancienne comparable en importance et en antiquité à celle de Dvāravatī en Thailande.

P. Dupont a essayé d'expliquer cette anomalie en supposant que les sources authentiques de l'histoire des Môns avant le XIme siècle, alors que leur centre se trouvait dans le bassin du Ménam à Dvāravatī, se sont perdues, et que la population mône de Basse-Birmanie a reconstruit de toutes pièces une tradition centrée sur la cité de Thatön, qui était leur centre le plus important et le plus ancien.

Mais, à la lumière de ce qui a été dit sur le rôle joué en Birmanie par les Môns venus de Haripuñjaya, on peut envisager une autre solution[25]. Les Môns établis à date ancienne dans la basse vallée du Ménam et dans les deltas birmans y formaient sans doute plusieurs Etats en relation les uns avec les autres. On connait les noms de deux d'entre eux: Dvāravatī, ayant pour centres principaux P'ra Pathom et Lavo, et le Rāmaññadesa ayant pour centres Sudhammapura (Thatön) et Haṃsavatī (Pegu). Au VIIIme siècle, les rois de ces deux Etats étaient unis par des liens matrimoniaux, puisque Cāmadevī, fille du roi Cakkavatti de Lavo (Dvāravatī), avait épousé un roi de Rāmaññanagara, d'après ce que rapporte la *Jinakālamālī*.

La riche archéologie mône dont les vestiges ont été découverts en Thailande correspondent manifestement à une époque où le royaume de Dvāravatī connut une certaine prospérité et vit fleurir le bouddhisme theravāda. Si à la même époque le pays de Rāmañña dans le delta birman ne présente rien de comparable, c'est apparemment parce que l'hindouisme y était alors prédominant. Et lorsque Thatön devint un centre bouddhique, peut-être à la suite de la migration au XIme siècle des habitants de Haripuñjaya, qui était un centre secondaire de la civilisation mône dans le bassin du haut Ménam, il était trop tard pour qu'une école artistique de l'importance qu'avait eue celle de Dvāravatī pût se développer, car cette migration précéda de peu la conquête birmane de 1057.

La disparition des sources écrites de l'histoire de Dvāravatī et la disparition des Môns eux-mêmes de leur territoire peuvent être imputées aux Khmèrs, puis aux T'ais, qui les uns après les autres ont occupé la vallée du Ménam. Mais la permanence de la présence des Môns dans le delta birman, alors qu'ils disparaissaient progressivement de la vallée du Ménam, le rôle considérable qu'ils jouèrent ensuite dans l'histoire politique et culturelle de la Birmanie au cours des siècles, expliquent la persistance d'une tradition mône locale, dans un pays où leur archéologie bouddhique est très loin d'avoir l'importance qu'elle avait connue dans le bassin du Ménam aux VIIme-VIIIme siècles.

Tout cela est hypothétique, mais ce n'est qu'une hypothèse de plus dans l'histoire des recherches relatives au royaume de Dvāravatī qui en a tant vu fleurir. Souhaitons que les recherches futures permettent d'élucider ce problème, de préciser les limites de l'expansion mône, et d'apprécier le rôle exact des Môns comme propagateurs du bouddhisme et de la culture indienne dans la péninsule indochinoise.

[24] R. Halliday, *Immigration of the Mons into Siam*, JSS, XVI, 1922, p. 28.
[25] J'ai déjà proposé cette solution sous une forme un peu différente, dans un compte-rendu du livre de P. Dupont, dans Arts Asiatiques, 1960, p. 235.

PRINCE DHANI NIVAT

THE SOṄKRĀNT OF MÔN AS RECORDED IN THE INSCRIPTIONS OF WAT P'RA JETUP'ON IN BANGKOK

At the time of the transference of the capital from the right bank of the river to the left, King Rāma I (1782-1806) built his model monastery on the ruins of Wat P'ō. He named it Wat P'ra Jetup'on, i.e. Jetawan, the "Garden of Jeta", after the famous pleasaunce at Sāvatthī where the Lord Buddha is recorded as having often spent the annual rainy-season retreat. The name had become popular among Buddhists. Anurādhapura, the capital of the Ceylon Kings of old, had an extensive monastery of that name; and the Thai of Sukhodaya had another. The one in Bangkok took 9 years to build, and was inaugurated in 1801. By the middle of the XIXth century its masonry had begun to fall into decay; and Rāma III (1824-51), grandson of its original builder, restored it and added considerably to it in 1845-8. Among his additions were the stone slabs with inscriptions summarizing all the branches of knowledge that were at the time deemed to be important.* These included philology, history, medicine, maxims, botany, belles-lettres and customs. Among those dealing with the last branch was a short inscription describing the myth of the Soṅkrānt (Skt. *saṁkrānta*), the New Year in accordance with the traditions of the Môn people who then formed a considerable foreign colony in the country around the capital.

The New Year in this country was originally the *düen ai* or "first month", as its name signified. That would have been about January-February in accordance with the lunar reckoning. But as the reckoning has been forgotten the only relic of that month's connection with the New Year which anyone can remember is its name. The lunar New Year became fixed on the first waxing moon of the fifth month, Jettha, about April. It was called Tarus or Trus. From the time probably of the Burmese influence in this country about the XVIth century, a solar New Year was adopted, falling on the 13th April in accordance with the Môn reckoning. Both this and the lunar New Year continued to be celebrated up to the reign of King Chulaloṅkorn (1868-1911), who decreed the adoption of a new calendar, the Ratanakosind, calculated on a solar basis but beginning from the first day of the Gregorian month of April for the sake of convenience in dealing with international dating.

The gist of the old inscription is self-explanatory. The solar New Year is called the Great Soṅkrānt; and the Môn tradition regarding it is explained as follows:

At the beginning of the present *bhadrakalpa* there lived a rich man who had the misfortune

* Editor's note: see H. H. Prince Dhani Nivat, *The Inscriptions of Wat Phra Jetubon*, Journal of the Siam Society, XXVI/2, pp. 143 ff.

to be childless. His neighbour, a drunkard, went into the rich man's house, and, using offensive language, boasted of his two golden-complexioned children. "Yes, you are rich," he would say, "but you have no children. When you die your property will go nowhere. I on the other hand have two golden-complexioned boys. I am therefore the better off of us two". The rich man felt ashamed, and went about praying to the sun and the moon for three years, but without avail.

One day in the hot month of Jettha people were celebrating the New Year and everyone was merry. The sun was leaving Pisces to enter Aries. The rich man went with his large entourage to the river-bank, where there was a banyan tree on which numerous birds made their nests. He took some rice grains, washed them seven times, and offered them with condiments as a sacrifice to the spirit of the banyan tree to the accompaniment of music, at the same time making a vow requesting children. The tree-spirit, taking pity upon the man, flew to Indra in heaven and conveyed his request.

The god then sent a celestial named Dharmapāla down to earth to enter the womb of the rich man's wife. In due time a boy was born to the couple and given the name of Dharmapāla. A seven-storied house was built for the boy by the side of the banyan tree. As he grew up he acquired a knowledge of bird-language and became an authority on auspicious omens, a subject on which the Great Brahmā in heaven and Kapila the Brahmā had been up to then the sole authorities.

Hearing of this rival, Kapila the Brahmā descended to earth to put him to the test. He put to him a set of three questions, adding the condition that Dharmapāla, if he could not answer them, would have to forfeit his head; but should he be clever enough to answer them the Brahmā would cut his own head off. Dharmapāla requested a delay of seven days to think out the answers, which was granted. He pondered over the problems for six days without success. Then, fearful of the fate awaiting him on the morrow, he left his house and hid himself under two palm trees in the forest.

Now there were eagles' nests on the palm trees. Dharmapāla, who knew the bird language, overheard a pair of eagles discussing their plans for foraging on the morrow. The female asked her mate where they could hope to find food. The male bird replied that the morrow would be the appointed day for Dharmapāla to give his answers to Kapila the Brahmā, and as of course they counted on his failure, which would result in his head being cut off, they could prey upon the delicacy of human flesh. The female bird then asked what problems had been put to the man, and what the proper answers were, whereupon her mate told her. Unfortunately our inscriptions are not equally informative, for they state neither the questions nor the answer. In any case Dharmapāla, overjoyed, returned from his hiding place.

The next day Kapila the Brahmā descended to earth to keep his appointment. Upon finding that the man was able to solve the problems correctly, he summoned his seven daughters, who were wives of Indra, and told them he was about to cut off his own head, explaining to them that it must not be allowed to touch the ground as it would cause a world-wide conflagration, or thrown into the air as it would cause a world-wide drought, or dropped into the seas as it would cause them to dry up. The seven daughters were therefore to take turns every year in April to receive the head on a golden vase, and after circumambulating Mount Sumeru 60

times deposit it in a cave under the peak of Kailās, the Indian Olympus, where it was to be fitly honored forever.

At the time of the beheading there arose a great commotion of the natural elements. The god Viśvakarman created a hall of the seven gems, called Bhagavatī, where the celestials might assemble to worship the head. A creeper called *chanumunāśa** was immersed in the lake of Anodād (Pali Anotatta) and offered in sacrifice. The ceremony was to be repeated at the end of 365 days and every year thereafter, and to be presided over in turn by each of the seven daughters, whose names were: Tuṅśa, Rāksa, Gora, Mondākini, Monda, Misra and Mahodhara.

Such is the old tradition of the Môn as inscribed at Wat P'ra Jetup'on. We Siamese have added details to the myth in pictorial representations of the story, which is a popular motif for calendars. Each of the Soṅkrānt maidens is given her own particular attributes—food, utensils, attitudes, and the mount on which she rides when appearing in heaven to enter into Aries.

* The name sounds almost identical with the creeper, well-known here for its sweet scent and the bloom taking place about the season of the Soṅkrānt, called the chomanās.

SØREN EGEROD

A STATEMENT ON ATAYAL PHONOLOGY

The Atayal language is spoken by some 36.000 people[1] occupying a fairly continuous area consisting of inland mountainous sections of the Taiwan hsien of Taipei, T'aoyüan, Hsinchu, Maoli, T'aichung and Ilan. In Ilan the settlements reach the lowland and the coast.

My work with the Atayal language was carried out in Taiwan from December 1961 until May 1962[2]. My informants came from the Gogan and Piasan (or Bstunux, Stunux) areas of T'aoyüan hsien and Tranan area of Taipei hsien. My main informant was Batuʔ Qauil, 38 years old in 1962, born at Qiulan in the Gogan area which he left at the age of 15, and who later lived in Piasan and recently in Taipei. He was able to speak and read Japanese and also spoke some Mandarin Chinese. Other informants were Batuʔ Qauil's wife Iokai Piliŋ, 32 years old in 1962, born at Hbun Hagai across the river from Qiulan; Iokai Piliŋ's father Piliŋ Habau, at least 67 years old in 1962, born at Hbun Hagai where he has spent his whole life; Lauaʔ Nokan, an old woman from Giheŋ (or Ziheŋ) near Piasan, about 80 years old in 1962; Iumin Butai, a man from Ulai (Wulai) in the Northern Tranan area just South of Taipei, where he has spent his life, 51 years old in 1962; Ciuas Buai, a woman from Maŋan (or Rimogaŋ) near Tranan, 62 years old in 1962; and Iaguʔ Siat, a woman from Tampia near Ulai, born somewhere in the Piasan area, 70 years old in 1962.

Atayal has been treated by two pioneers in Malayo-Polynesian linguistics: Otto Scheerer [Sagen der Atayalen auf Formosa, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen 22, 1932, pp. 81-114, 179-215] and Ogawa Naoyoshi [The Myths and Traditions of the Formosan Native Tribes (Texts and Notes), Taihoku 1935, pp. 21-105][3]. Scheerer, who visited Formosa in 1930, spent only two weeks among the Atayals. Considering this fact his statement on the language is amazingly accurate, although necessarily somewhat sketchy and impressionistic in parts. Ogawa on the other hand over a number of years acquired a profound knowledge of the native languages of Formosa and was able to provide much valuable information on the language of the Atayals. He was, however, primarily interested in reproducing their myths [translated from Japanese into English by Edward Norbeck: Folklore of the Atayals of Formosa and the Mountain Tribes of Luzon, Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor 1950], and his outlines of Atayal phonetics [pp. 21-22] and grammar [pp. 22-33] are far from exhaustive. Both of the treatments mentioned are, of course, "pre-phonemic" in their approach. Scheerer and Ogawa both relied on the same main informant,

[1] See Chen Chi-lu: *A Cultural Configuration of the Island of Formosa. Bulletin of the Ethnological Society of China*, Vol. II. (1958) Taipei.

[2] I am indebted to the Carlsberg Foundation for a generous grant, and to my late friend Professor Tung T'ung-ho for inspiration and practical assistance.

[3] Ogawa is also the author of a Japanese-Atayal dictionary: *Atayaru goshū*, Taihoku 1931.

Losiŋ Uatan (spelled Lausiŋ Watan by Ogawa), the gifted son of an Atayal chieftain, from Bŋciq (or ŋciq, spelled βəŋətṣeq by Ogawa) in the Piasan area. This first Atayal to obtain a medical degree from the University of Taihoku, unfortunately lost his life during the chaotic period at the beginning of the postwar Chinese rule of Taiwan.

Except for small variations in vocabulary and the phonetic form of a few words, the language of all my informants is the same, and their language again is very close to that of Losiŋ Uatan as recorded by Scheerer and Ogawa. The main difference is the fact that Losiŋ pronounced diphthongs /au/ and /ai/ in many cases where my informants use /o/ and /e/. But already Scheerer (p. 88) noticed a tendency towards monophthongs. There is quite a difference between colloquial style and the style used for making important speeches and for telling the old myths. The latter preserves longer forms of many words (like /btunux/ 'stone' for the colloquial /tunux/) and grammatical forms otherwise obsolete (like /pinsbkan/ 'place of origin' for the colloquial /sbkan/).

Both Scheerer and Ogawa write a number of short vowels whose occurrence is automatic and non-phonemic. Scheerer's saqolyak 'man, human' corresponds to our /squliq/; his karariax 'always' to our /krriax/; his ləmaŋəlúŋ 'to think' to our /lmŋluŋ/; his atuxan 'land of the spirits' to our /ʔtxan/; his qalaqolähh 'fishes' to our /qlquleh/ etc. etc. Scheerer says (p. 88): "Ein anfäng-wie ə klingender Laut gibt sich bei sorgsamerer Aussprache oft als a oder i zu erkennen, während er in anderen Fällen den unbekannten oder nach u und o neigenden Character des Pepet-Vokals beibehält". In the language of my own informants such short vowels are optional and depend on their phonetic surroundings. Some of the cases mentioned by Scheerer (like Payasan for /piasan/ 'place name' from /paias/ 'personal name') can perhaps be explained as overly accurate etymologizing pronunciations by the sophisticated informant Losiŋ Uatan. Ogawa has similarly məqowalax 'to rain' for my /mqualax/; mənuβu: 'to drink' for /mnbuu/; kiṣijao 'to tell a lie' for /ksiau/; həmagup 'to divine, to do magic' for /hmgup/; ətuxan 'land of the spirits' for /ʔtxan/; βilaq 'good' for /blaq/, etc. etc. In all consonant clusters a short [^{ə}] can be, and often is, introduced between the consonants. After /h/ [ħ] and /q/ this svarabhakti vowel is somewhat lowered [ə̲][4]: /khŋan/ [k^{ə}ħ$^{\underline{ə}}$ŋan] 'to go in the evening', cf. /khaŋan/ [k^{ə}ħa:ŋan] 'observe'. No [^{ə}] is normally introduced between consonant and non-syllabic /i/ or /u/: /kialun/ 'tell' [kja:lun], /kuaraʔ/ 'all' [kwaraʔ], although a short [^{i}] or [^{u}] may be pronounced in syllables like /mian/ [m^{i}jan ~ mian], /quau/ [q$^{\underline{u}}$waw ~ qu̲aw].

Scheerer and Ogawa distinguish j- and w- from -i- and -u-. This distinction is non-phonemic in the language of my informants. I therefore write /iaqeh/ 'bad' for Scheerer's yakähh, Ogawa's jaqeh; /rhial/ 'earth' for Scheerer's rahəyal, Ogawa's rahejal; /uaial/ 'gone' for Scheerer's wayal, Ogawa's wajal; /kuaraʔ/ 'all' for Scheerer's kwarâ, Ogawa's kowara, etc. etc. A few old forms are, however, quoted by Scheerer and Ogawa which necessitate the writing of j- and w- as separate phonemes: Scheerer yɛŋɛlí, Ogawa juŋəli 'a fly' i.e. /jŋliʔ/, where my informants have /iŋliʔ ~ ʔŋliʔ ~ ŋliʔ/; Scheerer yaqori, Ogawa jaqo:ri 'saddle between mountains', i.e. /jquriʔ/ for my informants' /iquriʔ ~ ʔquri ~ quriʔ/; Ogawa wəsiluŋ 'ocean', (but Scheerer basiluŋ, i.e. /bsiluŋ/), i.e. /wsiluŋ/ for my informants' /siluŋ/; Scheerer wəsiá 'water' (alternating with qasiá, qusiá, qsiá, i.e. /qsiaʔ/; Ogawa qsja, i.e. /qsiaʔ/), i.e. /wsiaʔ/ for my informants'

[4] In this paper vowels are underlined to indicate that they are modified (velarized or pharyngealized) through contact with /h/ or /q/.

/qsiaʔ/. In referring to these very rare forms (cf. also Scheerer yɛʔəsu 'heavy', i.e. /jʔsuu/; yimagal 'five', i.e. /jmagal/) I shall of course use /j-/ and /w-/, but I shall not introduce these phonemes into the transcription of the language in general.

An initial glottal stop [ʔ] is most often pronounced before /a/, and before /i/ and /u/ when not followed by a vowel. It is not in phonemic contrast to smooth ingress and I shall not normally write this initial glottal stop: /ariŋ/ [ʔa:riŋ] 'begin', /iniʔ/ [ʔi:niʔ] 'not', /utux/ [ʔu:tux] 'spirit', also /iiat/ [ʔi:jat] 'not', /uuah/ [ʔu:waħ] 'come'; but /iaqeh /[ja:qɛħ] 'bad', and /uaial/ [wa:jal] 'gone'. The glottal stop appears as phonemic in cases like /ʔriŋan/ 'beginning', cf. /ariŋ/ 'begin'; /msʔinluŋan/ 'thoughtful', cf. /inluŋan/ '(organ of) thinking, thought, heart'; /ʔtxan/ 'land of the spirits', cf. /utux/ 'spirit'.

In final position glottal stop is contrasted with zero after short vowels, and the vowels /i/ and /u/ contrast short and long forms in final position: /ki/ 'old woman!', /kiʔ/ 'and'; /mazi/ 'buy!', /mazii/ 'to buy'; /iniʔ makuʔ gŋi/ 'I have not forgotten', /iniʔ sakuʔ iuŋiʔ/ 'I have not forgotten'; /bhi/ 'beat!', /mihii/ 'to beat', /hiʔ/ 'body'; /mu/ 'mine', /muʔ/ 'shoot'; /nbuʔ/ 'illness', /nbuu/ 'drink'; /ta/ 'look!', /taʔ/ 'we'. These forms are confused by Scheerer and Ogawa[5]: Sch la 'particle' corresponds to our /la/, his qsiá 'water' to our /qsiaʔ/, his mità (Sch ` denotes glottal stop) to our /mitaʔ/, his nahâ (Sch ^ denotes stress and glottal stop) to our /nhaʔ/; Sch sami 'we' to our /sami/, his maki 'to be' to our /makiʔ/; Sch mamu 'your' to our /mamu/, his sako 'I' to our /sakuʔ/; Sch yɛ-əsu 'heavy' to our /ʔsuu/; Sch toqɛ 'road' to our /tuqii/. Similarly Og has sami 'we' for our /sami/, smi 'to place' for our /smiʔ/, si: 'at once' for our /si/; mamu 'your' for our /mamu/, ramo 'blood' for our /ramuʔ/, mo: 'shoot' for our /muʔ/; to:qei 'road' for our /tuqii/, məhto: 'come out' for our /mhtuu/, qsi:no 'game' for our /qsinuu/, etc. etc. It seems most likely that this confusion represents simple mistakes in Sch and Og, rather than differences in dialect and style, since they are quite random as opposed to complete consistency in the case of my informants.

There are the following consonants in Atayal:

p	b [β]	m		(w)
t	r	n	s	
c	z	l		(j)
k	g [ɣ]	ŋ	x	
q			h	
ʔ				

All consonants, except the second column (/b/ /r/ /z/ and /g/), which are only prevocalic, can occur in prevocalic (single or in clusters) and postvocalic (only single) position.

A non-initial consonant is often lengthened before a vowel in a closed syllable: /ŋtaʔ/ [ŋᵊt:aʔ] 'chicken', /mŋluŋ/ [mᵊŋᵊl:uŋ] 'think', /utux/ [ʔu:t:ux] 'spirit'.

/p-/ as in /pikuʔ/ 'squirrel', /pehuʔ/ 'man's name', /puciŋ/ 'end', /poŋan/ 'hear', /papak/ 'ear', /phpah/ 'to flower'. Also written p by Sch and Og. Morphophonemically /p-/ relates to postvocalic /-p/: /glupan/ is a form of /qmalup/ 'hunt'.

/-p/ as in /mziup/ 'enter', /mgop/ 'to share one cup', /qsap/ 'hatchel'. An isolated word

[5] From now on Sch for Scheerer, Og for Ogawa.

ending in /-ip/ is /smzip/ 'to arrange'. Also written p by Sch and Og. For morphophonemic relations see prevocalic /p-/ and /b-/.

/t-/ as in /teʔ/ 'in the direction of', /tunux/ 'stone, head'; /tokan/ 'man's rucksack', /taʔ/ 'we', /mtkariʔ/ 'go astray'; /mtssueʔ/ [mᵊtᵊsᵊswɛʔ] 'brothers'. /t/ is not normally found before /i/, although /tiŋkiut/ 'to cross (a stream)' is found in alternation with /tŋkiut/. Cf. /c-/ below. Also written t by Sch and Og. Morphophonemically /t/ relates to postvocalic /-t/ (which could also be written /c/, see below). /t-/ and /c-/ are related morphophonemically: /kutan/ and /kuci/ are forms of /kut/ 'cut' (in this position /t/ and /c/ are in complementary distribution). Sometimes /t-/ and /c-/ alternate before consonant: /tminun ~ cminun/ 'weave'.

/-t/ [t or ts] as in /mit/ [mit(s)] 'goat', /qmet/ [qmɛt(s)] 'to trip up somebody', /kmut/ [kmut(s)] 'cut', /uŋat/ [ʔu:ŋat(s)] 'have not'. Written t or ts by Sch, ts by Og.

[-t] and [-ts] are in free variation, so we could write either /t/ or /c/ everywhere — we have chosen to write /t/. For morphophonemic relations see /t-/ above.

/c-/ is pronounced [cš] before /i/ as in /mcisal/ [mᵊcši:sal] 'play', /ciux/ [cšjux] 'to be there'; [ts] before consonant as in /cbaq/ [tsᵊbaq] 'teach'; [cš] or [ts] before consonant plus /i/ as in /cziul/ [cšᵊžjul ~ tsᵊžjul] 'thirty', /cninun/ [cšᵊni:nun ~ tsᵊni:nun] 'woven'.

/t-/ and /c-/ are in complementary distribution before vowels (only /c/ before /i/), but not before consonants: /tmiraʔ/ 'to spin' (cf. /ciraʔ/ 'spindle'), but /cbaq/ 'to teach'. Sometimes /t-/ and /c-/ alternate before consonants: see /t-/ above.

Sch writes tʃ or ts for /c-/: biatʃiŋ 'month' /biaciŋ/, mutsi 'to say thus' /muci/, tsuwal 'three' /ciugal/. Og has t, ts or tș: mətejul 'thirty' /mcziul/ (this no doubt represents an older pronunciation /mtiul/ [mᵊtᵊjul]), tsininun 'woven' /cninun/, tssəβaq 'to teach' /cbaq/ (probably represents an older /csbaq/ [tsᵊsᵊbaq]), mətșisal 'to play' /mcisal/, tșux 'to be there' /ciux/.

/k-/ as in /kiʔ/ 'and', /keʔ/ 'word', /kuʔ/ 'I', /kotas/ 'late grandfather', /kaial/ 'sky, weather', /pkziap/ 'wrestle'. Also written k by Sch and Og.

Morphophonemically /k-/ relates to postvocalic /-k/: /siukun/ is a form of /siuk/ 'give in return'.

/-k/ as in /zik/ 'under', /mbusuk/ 'drunk', /bziok/ 'boar', /nanak/ 'own, strange'. Also written k by Sch and Og. For morphophonemic relations see prevocalic /k-/ above.

/q-/ [uvular stop] as in /laqiʔ/ [la:qi̱iʔ] 'child', /qes/ 'happy', /quʔ/ [qu̱uʔ] 'noun particle', /quliʔ ~ qoliʔ/ [qu̱u:liʔ ~ qɔ:liʔ] 'rat', /qasa/ 'there', /qlaqiʔ/ 'children', /mquas/ 'sing'. Also written q by Sch and Og.

Morphophonemically /q-/ relates to postvocalic /-q/: /niqan/ is a form of /qaniq/ 'eat'.

/-q/ as in /biq ~ beq/ [βiᵊq ~ βɛᵊq] 'give', / hiloq/ [ẖi̱i:lɔq] 'smoke', /blaq/ [βlaq] 'good'. Written k by Sch, who however (p. 90) suspects it should be q. Written q by Og. For morphophonemic relations see prevocalic /q-/ above.

/ʔ-/ [glottal stop]. See detailed discussion above. Omitted initially before vowels in the present transcription, but written in consonant clusters: /ariŋ/ [ʔa:riŋ] 'begin', but /ʔriŋan/ 'beginning'; /utux/ [ʔu:tux] 'spirit', but /ʔtxan/ 'land of the spirits'. /itaial ~ ʔtaial ~ taial/ [ʔita:jal ~ ʔᵊta:jal ~ ta:jal] 'Atayal'; /mʔagal/ 'to take each other, to have sexual relations', cf. /magal/ 'to take, to marry'. Not written by Sch, except non-initially in

clusters where it is sometimes rendered as a hyphen: mas-erúx 'to stand' /msʔurux/. Written ʔ by Og in clusters, otherwise rarely indicated.

Morphophonemically /ʔ-/ relates to postvocalic /-ʔ/: /kiʔan/ is a form of /akiʔ/ 'to be at', /suaʔun/ 'do how' of /suaʔ/ 'how'. It should be noticed that postvocalic /-ʔ/ sometimes relates to /zero/: /ktan/ is a form of /kitaʔ/ 'see', /siun /of /smiʔ/ 'to place'. Initial prevocalic [ʔ-] often relates to /zero/: /galan/ is a form of /(ʔ)agal/ 'take', /rasun/ of /(ʔ)aras/ 'take along'.

/-ʔ/ as in /kiʔ/ 'and', /keʔ/ 'word', /buʔ/ 'to shoot, arrow', /pgoʔ/ 'flute', /gaʔ/ 'particle'. Written ` or zero by Sch, ʔ or zero by Og, cf. discussion above.

For morphophonemic relations see prevocalic /ʔ-/ above.

/b-/ [b or more commonly β] as in /biruʔ/ 'paint, draw, write', /beqan ∼ biqan/ 'give', /besuʔ/ 'man's name', /bukil/ 'body hair', /boq/ 'honey', /baq/ 'know', /btunux/ 'stone, head', /mnbuu/ 'to drink'. Written b or v by Sch: qbâ 'hand '/qbaʔ/, savuliŋ 'throw' /sbuliŋ/. Sch qwa-i 'can' seems to stand for /qbaqi/. Og writes β or β̩: βəliŋ 'hole' /bliŋ/, βeqan[6] 'give' /beqan ∼ biqan/.

Morphophonemically /b-/ relates to /-p/: /hbgan/ is a form of /hgup/ 'to divine, perform magic', /haban/ of /hop/ 'stab', /gobun/ of /gop/ 'to share one cup'. /b-/ in isolated cases relates to /zero/: /iagan/ is a form of /buiau/ 'to wade'.

/r-/ [flapped ɾ] as in /rimaʔ/ 'already', /riax/ 'day', /qrequn ∼ qriqun/ 'steal', /rumaʔ/ 'some', /rom/ 'needle', /ramuʔ/ 'blood', /rhial/ 'earth'. Written r or l by Sch: ragyɛx 'mountain' /rgiax/, liέx 'day' /riax/. Written r by Og.

Morphophonemically /r/ relates to final /i/ or /ii/: /bziran ∼ biran/ is a form of /mazii/ 'buy', /hiran/ of /mahii/ 'dry in the air', /hpurun/ of /hapui/ 'cook (by fire)'; for /kgiran/ 'place name' cf. /kgii/ 'hemp'.

/z-/ [ž] as in /zik/ [žik] 'under', /cziul/ [csᵊžjul] 'thirty'. /z/ occurs before no other vowel than /i/ and only rarely before consonants, as in /zmau/ 'put aside', /zniuu/ 'change'. /zi/ before /u/ is always pronounced [žj]: /psziuan/ [pᵊsᵊžjuan] 'argue' (cf. /giuan/ [ɣi:wan] 'to be like'), perhaps preferably written /pszuan/. /z-/ is not in complementary distribution with any other consonant. /z/ in some words alternates with /zero/: /bziran ∼ biran/ 'buy', /pkziap ∼ pkiap/ 'wrestle'; in a few cases it alternates with /g/: /ziheŋ ∼ giheŋ/ 'place name'; and in others with /ʔ/: /ziŋaʔ ∼ ʔiŋaʔ/ 'soon'.

/z-/ is written dʒ or y by Sch: dʒik 'under' /zik/, mayúp 'enter' /mziup/, yuaw 'between' /ziuau/. Og writes dʐ̧, ʐ̧, or j: βidʐ̧eh 'one side' /bzih/, miʐ̧up 'enter' /mziup/, mətejul 'thirty' /mcziul/. The form with a d- may represent an older pronunciation; y and j alternating pronunciations without /z/, or with a less forcefully pronounced palatal fricative.

Morphophonemically /z-/ relates to /zero/: /iugan/ is a form of /ʔziuu/ 'change', /iopan/ of /mziup/ 'enter'.

/g-/ [g or more commonly ɣ] as in /giuan/ 'to be like', /rgiax/ 'mountain', /guruʔ or rguʔ/ 'duck', /goŋ/ 'tributary (river)', /gagaʔ/ 'custom, headhunting', /gbian/ 'evening'. Written g by Sch. g or g̣ by Og. For alternation of /g-/ with /z-/ see /z-/ above.

[6] Og often indicates a palatalization of consonants before the sound group -eq /iq∼eq/. I have not found palatalization to be consistently present under these circumstances, nor restricted to this case—initial consonants are sometimes slightly palatalized before /i/.

Morphophonemically /g/ relates to final /u/ or /uu/: /htgan/ is a form of /htuu/ 'come out', /ksiugan/ of /ksiuu/ 'borrow', /iugan/ of /mziuu/ 'change', /rugan/ of /muruu/ 'push', /kogan/ of /kuu/ 'lazy, to not feel like doing it', /lgan/ of /gluu/ 'accompany', /lhagi/ of /lmhau/ 'grind', /phogi/ of /phau/ 'to fine'. The relationship found in /nogun/ a form of /gnoˀ/ 'joke' is an isolated case (/gnoˀ/<*gnauˀ). /gi/ relates to initial /zero/ in /gŋi/ a form of /iuŋiˀ/ 'forget' and /lgan/ a form of /gluu/ 'accompany'.

/m-/ as in /miruˀ/ 'write', /miq ~ meq/ 'give', /memau/ 'even', /mu/ 'my', /mokun/ 'bamboo tray', /mamiˀ/ 'cooked rice', /mgagaˀ/ 'to go headhunting', /hmgup/ 'to divine, do magic'. Also written m by Sch and Og. In connection with the prefix /m-/ most initial consonants in a number of cases relate to /zero/:

/matas/: /patas/ 'gun, shoot' (but /mpuu/: /pgan/ 'reckon')
/mitaˀ/: /kitaˀ/ 'see' (but /mkut/: /kutan/ 'fight')
/maniq/: /qaniq/ 'eat' (but /mqalux/: /qalux/ 'black')
/magal/: /(ˀ)agal/ 'take' (but /mˀagal/: /(ˀ)agal/ 'to take each other', /mˀabiˀ/: /(ˀ)abiˀ/ 'sleep')
/mazii/: /bzirun/ 'buy' (but /mbhuian/: /bhuian/ 'multiply')
/muiuˀ/: /ruiuˀ/ 'move' (but /mraŋau/: /raŋau/ 'linger')
/miuŋiˀ/: /gŋian/ 'forget' (but /mgagaˀ/: /gagaˀ/ 'headhunting')
/maqux/: /laqux/ 'win' (but /mlahaŋ/: /lahaŋ/ 'protect').

Morphophonemically /m-/ relates to postvocalic /-m/: /lomun/ is a form of /lom/ 'burn, make fire'.

/-m/ as in /rom/ 'needle', /siam/ 'fat (material)'. Also written m by Sch and Og. For morphophonemic relations see prevocalic /m-/ above.

/n-/ as in /niux/ 'to be here', /neˀa/ 'just like', /nuni/ 'here', /nogun/ 'joke', /nanuˀ/ 'what', /nbuˀ/ 'sickness', /mnkis/ 'old man'. Written n by Sch, n or ṇ by Og. Morphophonemically /n-/ relates to postvocalic /-n/: /psqunun/ is a form of /psqun/ 'to espouse'.

/-n/ as in /minhoqil/ [minɦɔ:qil] 'dead', /galun/ 'take', /kton/ 'see', /ktan/ 'see'. Also written n by Sch and Og. For morphophonemic relations see prevocalic /n-/ above.

/l-/ as in /liŋai/ 'surrounding', /lepuu/ 'dregs', /luqii/ 'spearhead', /lokah/ 'strong, healthy', /ŋliˀ/ 'a fly', /lliuŋ/ 'river', /blaq/ 'good'. Written l, λ, d, or r by Sch: lɛlyuŋ 'river' /lliuŋ/, siλɛk 'kind of bird' /siliq/, la~da 'particle' /la/, rawyɛk 'eyes' /loziq/. Written l by Og. Morphophonemically /l-/ relates to postvocalic /-l/: /kialun/ is a form of /kaial/ 'talk'.

/-l/ as in /hoqil/ 'die', /cziul/ 'thirty', /kahul ~ kahol/ 'from', /ual/ 'gone'. Written l or λ by Sch as in raral 'ancient' /raral/, ambuλ 'bury' /ˀmbul/. Although /-l/ is rather frontal, it is not normally outright palatal. Written l by Og. For morphophonemic relations see prevocalic /l-/ above.

/ŋ-/ as in /ŋilis/ 'cry', /ŋuŋuˀ/ 'tail', /ŋasal/ 'house', /mŋluŋ/ 'think', /ŋbuŋ/ 'wasp'. Also written ŋ by Sch and Og. Morphophonemically /ŋ-/ relates to postvocalic /-ŋ/: /poŋan/ is a form of /poŋ/ 'hear'.

/-ŋ/ as in /bliŋ/ 'hole', /miŋ ~ meŋ/ 'carry, bring', /muŋ/ 'hear', /poŋ/ 'firefly', /qalaŋ/

'village'. Also written η by Sch and Og. For morphophonemic relations see prevocalic /η-/ above.

/s-/ is pronounced [š] before /i/ as in /si/ [ši] 'verbal particle', /siam/ [šjam] 'fat (material)', otherwise [s]: /sehui/ 'taro', /suʔ/ 'you', /son/ 'say; go', /sakuʔ/ 'I', /smbil/ 'leave behind', /bstunux/ 'place name'. Also written s by Sch, s or ş by Og. /s/ occasionally alternates with /h/: /slaqii ~ hlaqii/ 'snow', /snonux ~ hnonux/ 'hair (on head)'.
Morphophonemically /s-/ relates to postvocalic /-s/: /ptasan/ is a form of /patas/ 'tattoo'.

/-s/ as in /qelis/ 'to wound', /qes/ 'happy', /patus/ 'shoot, gun', /plos/ 'reel', /rqias/ 'face'. Written s or ʃ by Sch. I do not know the latter pronunciation. Written s by Og.
For morphophonemic relations see prevocalic /s-/ above.

/x-/ as in /laxi/ 'don't', /xun/ 'insist, foolishly', /mnxal/ 'to do once'. Written x or ç by Sch and Og.
Morphophonemically /x-/ relates to postvocalic /-x/, cf. /ʔtxan/ 'land of spirits': /utux/ 'spirit'.

/-x/ as in /uex/ 'onomatopoeia', /utux/ 'spirit', /rgiax/ 'mountain'. Also written x by Sch and Og.
For morphophonemic relations see prevocalic /x-/ above.

/h-/ [pharyngealized ħ] as in /hiʔ/ [ħi̠iʔ] 'body, person', /hikuʔ ~ hekuʔ/ [ħi̠i:kuʔ ~ ħɛkuʔ] 'elbow', /krhuʔ/ [kᵊrᵊħu̠uʔ] 'sturdy', /hutau/ [ħu̠u:taw] 'fall', /hupaʔ ~ hopaʔ/ [ħu̠u:paʔ ~ ħɔ:paʔ], /hoqil/ [ħɔ:qi̠l] 'die', /habuk/ [ħa:βuk] 'loincloth', /htgan/ [ħᵊtᵊɣan] 'come out', /phpah/ [pᵊħᵊp:aħ] 'to bloom'. Also written h by Sch and Og. For alternations with /s-/ see /s-/ above.
Morphophonemically /h-/ relates to postvocalic /-h/: /tpihun/ is a form of /tapeh/ 'beckon, invite'.

/-h/ [ħ] as in /bzih ~ bzieh/ 'one side', /iaqeh/ 'bad', /pluh/ 'onomatopoeia', /kuqoh/ 'brush aside', /qumah/ 'work the field'. Written h or hh by Sch, h by Og.
For morphophonemic relations see prevocalic /h-/ above.

There are the following vowels:

i				
				u
	ii[i:]		uu[u:]	
		e	o	
		a		

The vowels /e/ and /o/ are less common than the other vowels and apparently have acquired their phonemic status recently. In Scheerer's and Ogawa's description /e/ and /o/ are either positionally determined variants of /i/ and /u/, or are written /ai/ and /au/ respectively. In our material /e/ occurs in minimum contrast with /i/ (/kiʔ/ 'and': /keʔ/ 'word') and /o/ in minimum contrast with /u/ (/musaʔ/ and /mosaʔ/ are different forms of /usaʔ/ 'go').

Vowels are long in open non-final syllables, usually short in closed syllables. A single consonant between vowels is considered prevocalic to the vowel following it. The vowels /i/ and /u/ are not doubled in the transcription, where they are automatically long, but only in open final syllable, where there is a contrast of short and long. In /mihii/ 'fight' both /i/ and /ii/ are long, in another form of the same word /bhi/ the final /i/ is short. In /utux/ 'spirit' the first /u/ is

long, the second is short. In /tuqii/ 'road' /u/ and /ii/ are both long. In /laqiʔ/ 'child' /a/ is long and /i/ is short. In /uruu/ 'valley' both /u/ and /uu/ are long.

The vowels /e/ and /o/ never occur in open final syllable, and /a/ occurs only short in open final syllable. In /gala/ 'take' the first /a/ is long, the second /a/ is short.

/i/ and /u/ can be syllabic or non-syllabic. As non-syllabics they occur in both prevocalic and postvocalic position. Non-syllabic /i/ occurs after syllabic /i/ and non-syllabic /u/ after syllabic /u/: /iiat/ [ʔi:jat] 'not' and /uuah/ [ʔu:waħ] 'come'. The syllabicity of a vowel cluster is often wavering: /buai/ 'fruit' is [βuaj], [β^{u}waj] or [βwaj]. Especially in syllables ending in /an/ or /un/, there is the possibility of dissyllabic pronunciation: /mian/ 'our' [mian], [m^{ɪ}jan] or [mi:jan] (i.e. /miian/), /spiun/ 'dream' [s^{ə}piun], [s^{ə}p^{ɪ}jun] or [s^{ə}pi:jun] (i.e. /spiiun/), /nbuan/ 'drinking vessel' [n^{ə}βuan], [n^{ə}β^{u}wan] or [n^{ə}βu:wan]. Ogawa's transcription often reflects this latter pronunciation as in nuβuwan 'drinking vessel'. Syllabic /i/ and /ii/ are generally pronounced [i] or [i:] as in /iniʔ/ [ʔi:niʔ] 'not', /pilaʔ/ [pi: laʔ] 'money', /sami/ [sa:mi] 'we', /mian/ [mian] 'our', /lliuŋ/ [l^{ə}liuŋ] 'river', /mazii/ [ma:ži:] 'to buy'. Before and after /h/ and /q/ the tongue is lowered and modifications result: /hiʔ/ [ħi̲iʔ] 'body, person', /hikuʔ/ [ħi̲i:kuʔ] 'elbow', /mihii/ [mi:^{ə}ħi̲i:] 'beat', /bhi/ [β^{ə}ħi̲i] 'beat', /bzih/ [βzi^{ɛ}ħ] 'one side', /laqiʔ/ [la: qi̲iʔ] 'child', /qilaŋ/ [qi̲i:laŋ] 'bored', /lqii/ [l^{ə}qi̲i:] 'a bow', /baqi/ [ba:qi] 'know', /hoqil/ [ħɔ:qi̲l] 'die', /liqan/ [li:^{ə}qan] 'well', /squliq/ [s^{ə}qu̲u:li^{ə}q] 'man, human'. Before /ŋ/ the pronunciation is [i, i:] or [e, e:] as in /biŋ/ [βiŋ ~ βeŋ] 'carry, bring', /biŋiʔ/ [βi:ŋiʔ ~ βe:ŋiʔ] 'night'. In the cases where non-final long /i/ [i:] is modified by /h/ /q/ or /ŋ/ we also find pronunciations with [ɛ:] like [hɛ:kuʔ] 'elbow', [qɛ:laŋ] 'bored', [βɛ:ŋiʔ] 'night', [lɛ:^{ə}qan] 'well', which according to the present phonemic solution belong to the phoneme /e/: /hekuʔ/, /qelaŋ/, /beŋiʔ/, /leqan/. /i/ and /e/ are in complementary distribution in these positions. Sch and Og both use a variety of vowel symbols to cover the variations of /i/ and /ii/, some examples will indicate this. Sch: biqan ~ bɛqan 'give' /biqan ~ beqan/, he 'body, person' /hiʔ/, saqolyak ~ sqolyɛk 'man, human' /squliq/, mahoqœl 'die' /mhoqil/, bayhoy 'wind' /bihui ~ behui/. Og: qəsi:no 'game' /qsinuu/, βeqan 'give' /biqan ~ beqan/, mahoqel 'die' /mhoqil/, βaihoi 'wind' /bihui ~ behui/, laqei 'child' / laqiʔ/, βaqei 'know' /baqi/, toqei 'road' /tuqii/. Where Sch and Og have ai and ay for our /i ~ e/, this probably reflects an older pronunciation.

For the morphophonemic relationship of /ii/ with /r-/, see /r-/ above. /ii/ relates to /i/ in cases like /bhian/ a form of /bihii/ 'beat'. In isolated cases /i/ relates to /a/: /liqan/ is a form of /blaq/ 'good'.

Non-syllabic /i/ is pronounced [j], somewhat modified by preceding /h/ or /q/: /mziup/ [m^{ə}žjup] 'enter', /iopun/ [jɔ:pun] 'enter', /iuŋiʔ/ [ju:ŋiʔ] 'forget', /iaqeh/ [ja:qeħ] 'bad', /hiaʔ/ [ħj̲aʔ] 'he', /qianux/ [qj̲a:nux] 'live', /iiat/ [ʔi:jat] 'not', /bihui/ [βi:^{ə}ħu̲j] 'wind', /buai/ [βwaj] 'fruit'. Mostly written y̅ by Sch. By Og written y in prevocalic position, i in postvocalic position. For morphophonemic relation of postvocalic /i/ with /r-/ see /r-/ above.

/e/ [ɛ] or [ɛ:] as in /besuʔ/ [βɛ:suʔ] 'man's name', /qegas/ 'new', /heraʔ/ 'yesterday', /keʔ/ [kɛʔ] 'word', /lepai/ 'wasp', /memau/ 'even', /qes/ 'happy', /sehui/ 'taro', /teʔ/ 'in the direction of'. Written ä or ay (ai) by Sch, e or ai by Og. Their ay or ai represent an older and alternate pronunciation, which I have occasionally heard from a few old speakers, especially from the Tranan region.

Morphophonemically /e/ relates to /ai/: /keʔ/ is a form of /kaial/ 'talk'; for /neban/ 'of Iban',

cf. /naʔ/ 'of' and /iban/ 'man's name'. /e/ relates to /a/ in /qes/: /qasun/ 'happy'. Concerning variation of /e/ with /i/, see /i/ above. Between /q/ and /h/ only /e/ is found: /iaqeh/ 'bad'.

Syllabic /u/ and /uu/ are pronounced [u] or [u:] as in /kuʔ/ [kuʔ] 'I', /puciŋ/ [pu:ciŋ] 'last', /simu/ [ši:mu] 'you (pl.)', /buan/ [βuan] 'place of shooting out, direction of sunrise', /uiŋ/ [ʔu:iŋ] 'onomatopoeia', /mhtuu/ [mᵊhᵊtu:] 'come out'.

After /h/ and /q/ the articulation is modified (cf. /i/ above): /krhuʔ/ [kᵊrᵊħu̱uʔ] 'sturdy', /tehuk/ [tɛ:ᵊħu̱uk] 'arrive', /hhup/ [ħᵊħu̱up] 'magic piece of wood', /kahul/ [ka:ħu̱l] 'from', /hupaʔ/ [ħu̱u:paʔ] 'big', /mrhuu/ [mᵊrᵊħu̱u:] 'ancestor, chieftain', /quʔ/ [qu̱uʔ] 'noun particle', /quliʔ/ [qu̱u:liʔ] 'rat', /tuqii/ [tu:ᵊqi̱i:] 'road', /muhak/ [mu:ᵊħak] 'pick up', /pluh/ [plu̱ħ] 'onomatopoeia'. Modified non-final long /u/ alternates with /o/ just like /i/ alternates with /e/: /hopaʔ/ [ħɔ:paʔ] 'big', /qoliʔ/ [qɔ:liʔ] 'rat'. Sch and Og write u and o. Sch: tunux ~ tonox 'head' /tunux/, soqun 'end' /suqun/, mapó ~ mapú 'ten' /mpuu/. Og: utux 'spirit' /utux/, qoleh 'fish' /quleh/, to:qei 'road' /tuqii/, məraho: 'ancestor, chieftain' /mrhuu/. For the morphophonemic relationship of /uu/ with /g-/, see /g-/ above. /uu/ relates to /u/ in cases like /nbuan/ a form of /nbuu/ 'drink'. /u/ relates to /o/ morphophonemically: /iopan/ is a form of /mziup/ 'enter', /poŋan/ of /muŋ/ 'hear', /kogan /of /kuu/ 'lazy, to not feel like doing it', /kguhan/ of /kugoh/ 'brush aside'.

Non-syllabic /u/ is pronounced /w/, somewhat modified by preceding /h/ or /q/: /hmueh/ [ħmwɛħ] 'to swing', /ual/ [wal] 'gone', /quau/ [qw̱aw ~ qᵘwaw ~ qu̱au] 'liquor', /huai/ [ħw̱aj ~ ħᵘwaw ~ ħu̱au] 'grateful', /qualax/ [qw̱a:lax] 'rain', /cziuʔ/ [čšᵊžiwʔ ~ čšᵊžjuʔ] 'three'. Mostly written u by Sch and Og. For morphophonemic relationship of postvocalic /u/ with /g-/ see /g-/ above.

/o/ [ɔ] or [ɔ:] as in /tokan/ [tɔ:kan] 'man's rucksack', /kotas/ 'dead grandfather', /lom/ [lɔm] 'burn, make fire', /qom/ 'ant-eater', /bziok/ 'boar', /pgoʔ/ 'flute'.

Written o or aw (ao) by Sch and Og. Their aw and ao represent an older pronunciation (cf. the pronunciation ai under /e/ above), which I have heard only very rarely and only in isolated words.

Morphophonemically /o/ relates to /au/ and to /u/. Examples of /o/ representing a meeting of /a/ and /u/: /lozi/ 'again', cf. /la/ 'particle for completed action' and /uzi/ 'also'; /nokan/ 'of Ukan', cf. /naʔ/ 'of' and /ukan/ 'man's name'; /kton/ 'see', cf. /kitaʔ/ 'see' and /un/ 'verbal ending'. /pgogi/ is a form of /phau/ 'to fine'. For relation with /u/: /kotas/ 'dead grandfather', cf. /utas/ 'grandfather' (probably from /ka/ 'yonder' and /utas/); /iopan is a form of /mziup/ 'enter', /poŋan/ of /muŋ/ 'hear'; /mosaʔ/ of /usaʔ/ 'go' (these forms seem to show that the verbal prefixes /p/ and /m/ represent an earlier /pa/ and /ma/, and they are sometimes written as such by Sch and Og. /mosaʔ/ is from *maʔuṣaʔ, another form /musaʔ/ from *ʔmusaʔ with infixed /m/). In isolated cases /o/ relates to /a/: /haban/ is a form of /hop/ 'stab'.

Concerning variation of /o/ with /u/, see also /u/ above. Between /h/ and /q/ only /o/ is found: /hoqil/ 'die'.

/a/ is basically a central vowel, slightly more open when long than when short, somewhat modified by final postvocalic consonants (more open before /h/ and /q/, more frontal before /l/ and /i/, more back before /p/ and /u/), as in /gagaʔ/ [ga:gaʔ] 'custom, headhunting', /tnaq/ 'equal', /ʔtaial/ 'Atayal', /buai/ 'fruit', /ziau/ 'between'.

Written a or ɛ by Sch (p. 88 "ɛ eine verderbte Aussprache von a" in ragyɛx 'mountain' /rgiax/), a or a: by Og.

Morphophonemically /a/ can represent a meeting of two /a/s, as in /ktan/ 'see' (Og writes kəta:n, which I have not heard), cf. /kitaʔ/ 'see' and /an/ 'verbal ending'. For /a/ relating to /i/ /e/ or /o/, see under /i/ /e/ and /o/ above. For /ai/ and /au/ relating to /e/ and /o/, see under /e/ and /o/ above. /ai/ and /au/ are not found in our material before consonant: /kaial/ 'talk', but /keʔ/ 'word' (Sch and Og write kai); /goŋ/ 'tributary (river)' (Sch gauŋ, Og gaoŋ).

We have discussed above the existence of /zero/ between prevocalic consonants, which is sometimes manifested as [ᵊ] (as in /tqrgun/ [tᵊqᵊrᵊɣun] 'to fool'), and /zero/ between prevocalic consonant and non-syllabic /i/ or /u/, which is sometimes manifested as [ⁱ] or [ᵘ] (as in /mian/ [mⁱjan] 'ours', /nbuan/ [nbᵘwan] 'drinking vessel'). Morphophonemically this /zero/ often relates to vowels as their Schwundstufe.

/zero/: /i/

/ktan/: /kitaʔ/ 'see'
/bruan/: /biruʔ/ 'paint, draw, write'
/triqan/: /mciriq/ 'fight'
/bhian/: /bihii/ 'beat'

/zero/: /e/

/thkan/: /tehuk/ 'arrive'

/zero/: /u/

/gŋian/: /iuŋiʔ/ 'forget'
/qnxan/: /qianux/ 'live'
/ʔtxan/: /(ʔ)utux/ 'spirit'
/lqxan/: /laqux/ 'win'
/srxan/: /sʔurux/ 'stand'

/zero/: /o/

/hqilan/: /hoqil/ 'die'

/zero/: /a/

/piasan/: /paias/ 'man's name'
/psziuan/: /saiuʔ/ 'argue'
/ʔriŋan/: /(ʔ)ariŋ/ 'begin' (also /riŋan/. Cf. /rasun/: /aras/ 'take along', /galan/: /agal/ 'take')
/ʔbian: /(ʔ)abiʔ/ 'sleep'
/lqxan/: /laqux/ 'win'
/ʔsan/: /(ʔ)usaʔ/ 'go'
/hkŋiun/: /hkaŋiʔ/ 'search, find'
/kialan/: /kaial/ 'talk'

/zero/: /ia/

/qnxan/: /qianux/ 'live'

/zero/: /ua/

/klaiun/: /kualai/ 'make'

/zero/: /iu/

/snagan/: /siunan/ 'succeed, follow'.

Where there are two vowels in a word the second one is usually stressed and/or pronounced on a higher pitch. Towards the end of a sentence there are two relevant intonation patterns, one containing a high pitch element which expresses question '?' or emotion '!', and one which does not contain such a relevant high pitch element. If the last syllable of the sentence is a final particle, the high pitch is usually on the syllable preceding the particle: /qlian gaʔ ?/ 'in the daytime ?' has a high pitch on /-an/, and a low pitch on /gaʔ/. /mosaʔ ŋasal la !/ 'then, of course, they go home' has a high pitch on /-sal/ and a low pitch on /la/.

A. G. HAUDRICOURT

NOTES DE GÉOGRAPHIE LINGUISTIQUE AUSTROASIATIQUE

L'inventaire des langues austroasiatiques est loin d'être terminé, pour beaucoup d'entre elles nous ne possédons que quelques listes de mots mal recueillis[1].

La « découverte » récente des Mrabri en Thailande[2] a remis à l'honneur la question des « nomades » de la péninsule indochinoises. Je pense qu'il n'y a pas à en faire une couche linguistique ou culturelle distinct des agriculteurs. Des nomades du même genre ont été signalés aux confins du Laos et du Viêtnam, aussi je crois utile de publiér une liste de cent mots, manuscrite, provenant probablement d'un dossier sur la province laotienne du Khammon, déposé à la bibliothèque de l'EFEO par A. Fraisse.

Le bordereau indique: « Vocabulaire des langues parlées dans le Muong de Kham keut, recueilli par le Chao Muong de cette circonscription ». Il s'agit de deux feuilles de papier bis, écrites à l'encre violette sur huit colonnes: la 1ière français, la seconde Meo (qui n'est pas reproduite, car nous avons de meilleures sources sur cette langue), les suivantes ci dessous reproduites, et la dernière donne des « observations ».

	1 Français	3 Toum ou Phong	4 Phoutheng	5 Sô	6 Sêk	7 Kha tong luong
1	La tête	krôc	campong	palen	sao	ok
2	la figure	mat	mat	mang	lec trong	mat
3	la nuque	docdoc	kep	rakeui	kêm	côt
4	le dos	lung	guong	colong	vout tiên	cong
5	la bouche	mai	tano	bơ	an mon	mèng
6	la langue	lat	hantak	leua	an line	lay
7	le menton	lkangkang	hangkap	tapang	cam ham	keung
8	le nez	mui	camon	mouk	midang	mui
9	l'oreille	sai	romeui	cosur	boui ma	sai
10	l'œil	mat	mat	mat	leclong	mat
11	le bras	say	ty	balène	mu	peu
12	la main	pang	cadacty	até	pamu	si

[1] Le récent ouvrage: *Bibliographies of Mon-khmer*. (London oriental bibliographies, vol. 2) n'est pas exhaustif, la bibliographie de H-J. Pinnow à la fin de son ouvrage: *Versuch einer Historischen Lautlehre der Khariasprache*, (1959) est encore utile.

[2] Numero spécial du: *Journal of the Siam Society* (Oct. 1963).

	1 Français	3 Toum ou Phong	4 Phoutheng	5 Sô	6 Sêk	7 Kha tong luong
13	le pied	chin	cơrơvé	nhương	gèng	chinh
14	le genou	mat lè	cơnoun	lacunr	chao go	a con
15	la jambe	pom	blouc	long	mac qua	panen
16	le poulet	ca	ha yia nhé	atouei	to' caï	ca
17	le canard	vit	to pat	ca	thua vit	teu
18	le coq	cu yong	hia tôlô	atoueitong	caï nho	ca con
19	le porc	koune	xuong	alik	thua mou	coune
20	le buffle	clou	tơ rac	aliak	thua goay	khouei
21	le bœuf	pao	lambo	antro	thua bo	ngoua
22	le cheval	ma	hamrang	asè	thua ngoua	ma
23	l'éléphant	vai	xachang	achiang	thua xang	cô
24	le tigre	khao	ravai	koula	ong châu	mong
25	l'ours	cao	houl	chakhao	chư khư	chakou
26	le cerf	Dai	tagiac	mayo	quang	payao
27	le chevreuil	chong	poui	pôi	vang	yon
28	le sanglier	koune phlay	sane	alik louang	longan	coun prey
29	manger	anh	mama	cha	kin khau	anh
30	boire	nhou	uoc	ngoi	kin nam	nhou
31	aller	ti	gio	pơ, peu	pay	ti
32	venir	laï	guaylagui	bit	pay than	lay
33	coucher	lam	geo si	cheung	noun	bit
34	acheter	moi	viet	tèk	sư	cheung
35	vendre	pan	tek	kèk	quai	chak
36	courrir	teu, tơ	dan	talon	lon	long
37	aimer	sieng	rae gio	hac	xuong	peng an yak
38	haïr	kèc	ơ gieng	sa ï	phia hang	chakèc
39	cacher	tôm	oune	pata	gio	sota
40	présenter	lôn	gay lao	lo	trinh	lop tang po
41	le père	ay	goung	ampa	bo	ném
42	la mère	mé	giom	ampi	mè	ong
43	le garçon	con nén	ma	phou bao	dec bao	né
44	la fille	con maï	con num	kamour	dec sao	bao
45	joli	lan	blia	mat	dèp	phomay
46	laid	ado	giac	layư	sô	phoa
47	le ciel	pley	lavang	malong	ong ban	chakè
48	la terre	tơt, teut	pe té	coutek	bane	phathén
49	la pluie	ma	cama	ma	bane vane	tat
50	beaucoup	nhieu	mak	palai	laï	ploy
51	moindre	it	dec	bi	nung	do

	1 Français	3 Toum ou Phong	4 Phoutheng	5 Sô	6 Sêk	7 Kha tong luong
52	grand	né	nam	pout	to	i
53	petit	di	nhè	cui	noi	it it
54	moi	sao	o	anko	cou, kou	mi
55	toi	may	ba	bè	mung	ho
56	il	mơ, meu	mè	man	mân	ho
57	promener	tay iane	dala	pelen	pay sơn	ti té
58	entrer	lôn	dagout	mout	pay hao	lon
59	sortir	sa	dalieu	lo	pay ok	long
60	le poisson	ca	ca	sia	lo	ca
61	la viande	mong	a	sèt	kê	mong
62	la graisse	men	meui	sèng	meui	dac tư
63	le riz	cao	ranco	aseu	gao san	chao
64	le paddy	lo	ngo	alo	gao phot	chao so'
65	le maïs	duei	sali	sali	sali	sali
66	la hache	malong	yo	achat	mac van	kayao
67	le coupe-coupe	yao	vée	pra	mac dao	mala
68	bon	lao	blia	chop	dep	yoa
69	mauvais	nolau	dơdeu	bơchop	san	con yoa
70	l'eau	dac	om	deu, dơ	nam	dac
71	le bois	khlang	sơong	along	uane	salong
72	l'argent	ngeun	cammoun	pala	bac	vane
73	le fer	lat	chanro	tak	ma	couane
74	le cuivre	tong	lat	thong	lương	thong
75	l'or	kam	seril	yèng	vang	kam
76	le coton	sat	phai	malay	pongphai	capai
77	la soie	maï	phè nhang	may	loua	mai
78	le piment	eut	blic	ampi	lan	hưm
79	l'alcool	rieu	banic	balong	tieu	cưm
80	le chaud	phlong	poun	uk	moun	nho
81	le froid	mat	cava	sanget	tran	ngor
82	oui	u	am	u	ư	u
83	non	no	am a	ampai	bo mi	con
84	le feu	cu	freu-feu	oui	vi	cui
85	le vent	yo	ran reui	yar	ban lam	kayo
86	faire	manh	téng	ta	git	mai viek
87	prèter	muane	dưm yưm	man	man	camchio
88	fatiguer	moi	oat, ouat	meui	nhok	kè
89	la pierre	ta	calang	cour	khau rin	ko kia
90	la maison	nha	gang	doung	an ran	ou

	1 Français	3 Toum ou Phong	4 Phoutheng	5 Sô	6 Sêk	7 Kha tong luong
91	loin	ngai	gia	yeung	trai	sa nga
92	près	deu	lê	ngot chè	krai	talé
93	mou	ném	canhom	ngot	treu, trơ	mơ, meu
94	dur	cưng	gran	kang	oun	khalé
95	long	nhong	vang	kouti	sieng	nhone
96	large	long	va	lom	ray	khoang
97	court	pane	liat	angké	rong	anh
98	pipe	cok	kloc ya	cohưt	ngan	cok hưt
99	pas	no	—	baï	bo mi	con
100	connaître	rou	—	dang	ro	ron

Ces notations sont imparfaites, très souvent le -l final à été entendu -n, et l'orthographe oscille entre le français (emploi de eu, ou, s) et le vietnamien (emploi de o, u, x).

J'examinerai successivement ce que nous savons des langues représentées par les colonnes 3, 7, 5 et 4. (La colonne 6 représente une langue apparentée au Thai dont j'ai déjà parlé[3]).

La colonne N° 3 est en réalité intitulée tour à tour: Tonnouphong Tumơ-uphong, Tum ơnphong, mais dans la 8e colonne je trouve les explications suivantes:

« Les noms des différentes tribus des Khas sont:

a) Les Khaphong du tasseng de Nam-yang, nam lane, namkathom, sanluang, Hin lat, sopao, songkhone, nonglèng, namsik.

b) Les Toum: villages de: Namone, nam heung, nam sak Houei Phonsy du tasseng de Namsak

c) Les Khaphong du tasseng Mương Cham: Nam doi Poungkoak, Thamkhong, Phousithone, Nam chamlang, Muongcham

d) Les Kha So sont tous dans le tasseng de Thaphaibane ».

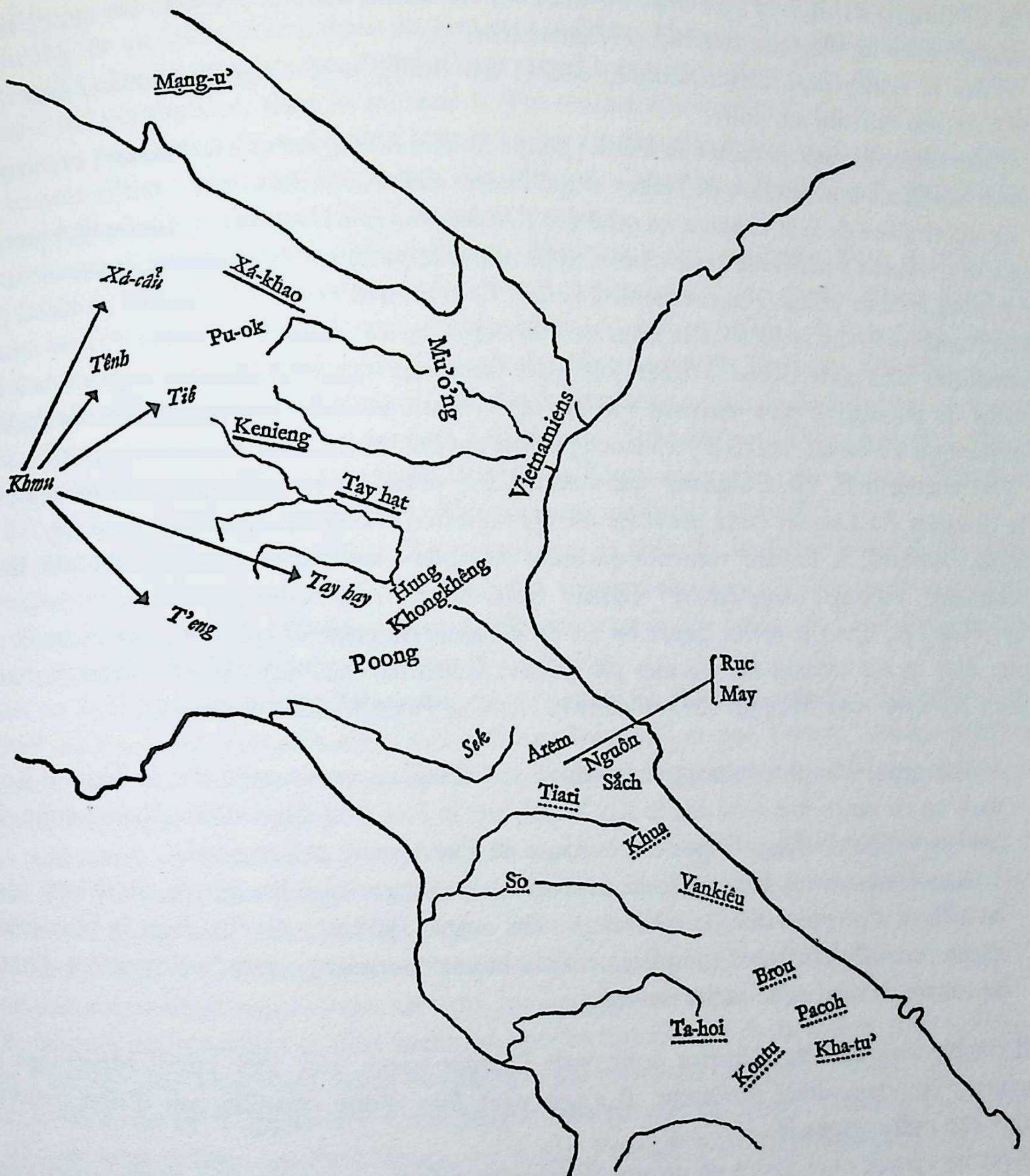
Ces tribus ont été signalées par P. Macey[4] sous le nom de *Katiam-Pong-Houk*, dit *Thai Pong*, leur centre d'origine serait Muong Tiam, village d'une quinzaine de maisons à 630 m d'altitude, elles comprendraient 800 individus repandus dans le coin nord de la province du Khammon au nord de la Nam-ka-dinh et à l'est de la Nam-niouang.

Les trois cents mots relevés par Macey sont mieux notés que sur notre document, en particulier les *-l* et les *-r* des groupes de consonnes et des fins de mots.

Macey dit aussi: « une autre fraction de ce groupe dont l'importance nous est inconnue, habiterait le Phu-Qui-Chu, sur le haut Song-Con dans la province de Thanh-hoa ». Vương-Hoàng-Tuyên signale 200 *Tày Poong* dans la province de Nhgê-an et donne cent mots qui

[3] La langue Sek (*Trudy dvadcat' p'atogo meždunarodnogo Kongressa Vostokovedov*). Moskva 1960 (pub. Moscou 1963) tome IV pages 414-415 et Remarque sur les initiales complexes de la langue Sek. *BSLP.* (1963) t. 58, page 156-163.

[4] *Revue Indochinoise* (1907) t. 5, pages 1411-1424.



Romain Langues austroasiatiques du groupe Vietnamien-Mu'ong
Romain Langues austroasiatiques résiduelles
Romain Langues austroasiatiques du groupe So-Kouy
Italique Langue Khmu et ses dialectes (Austroasiatique) et langue Sek (Daïque)

permettent d'être sûr de l'identification. Il est donc préférable d'employer *Pong*, au lieu de *Phong*, ainsi que je le faisais.

Les dialectes *Hung* et *Không-khêng*, recueillis par le P. Guignard[5], dans le Nghê-an appartiennent à la même langue. Les listes (réponses au questionnaire de l'EFEO) sont encores inédites

[5] Mnscr. 8° 395, qui existait encore en 1948.

à la bibliothèques de l'EFEO, mais H. Maspero les utilisa dans son article de 1912[6], en les groupant avec les dialectes Mương et Vietnamiens.

Parmi le vocabulaire caractéristique, citons: *klu* buffle, *vɔ:k* singe *ka* poulet, *khal* tigre, *kul* porc, *ɲya* maison, *nuy* boire.

Il faut probablement rattacher au même groupe les *Kha Muong-ben* que A. Fraisse[7] a rencontrés à Ban So-Phenh aux environ de Nakay et qui étaient descendus du nord.

Le vocabulaire de la 7e colonne est celui des *Kha-tong-luong*, les « sauvages des feuilles jaunes », nomades vivant de cueillette et de chasse, ainsi nommés parce qu'ils abandonneraient leur abri de feuilles lorsque celles-ci commencent à jaunir. Ce nom thai est aussi employé au Siam, pour des nomades connus aussi sous le nom de *Phi-tong-luong* ou *Yumbri*, ou *Mrabri*. Amateurs et journalistes s'en sont donné à cœur joie pour imaginer des « primitifs », représentant une couche de population plus ancienne que les agriculteurs actuels. En réalité les vocabulaires montrent qu'il n'en est rien. Il n'y a aucune parenté spéciale entre ceux du Laos et ceux du Siam.

C'est encore le P. Th. Guignard[8] qui a recueilli le premier vocabulaire de *Kha-tong-lương*, à la frontière du Laos et de la province du Quang-binh, où ils se nomment: *Ta kũy*, *ča ky*, *Tắc củi*. Plus tard, A. Fraisse[9] recueillit quelques mots, de « nomades » au col de Mu gia. Enfin, récemment, Vương-hoang-Tuyên[10] signale trois ethnies du Quang-binh: les *A-rem*, les *Mày* et les *Rục*, ayant le même genre de vie et le même langage, car il donne une centaine de mots. *Mày* et *Rục* avaient été signalés par Jeanne Cuisinier dans son étude sur les Mương[11] et les « *Harèmes* » par Armand Rivière dans la Mission Pavie[12], celui-ci déclare:

> « Le groupe le plus important (environ 100 familles) est installé sur le Houng-Rouk; mais on en rencontre aussi sur le Ko Xorol, sur le Nui Con Bop à Nha-Hoi et enfin dans la haute vallée du Nam-Doppe sur la route de Phu-Quang à Vang-vai.
>
> « Les Harèmes du Houng-Rouk sont moins sauvages que les autres, ils y ont formé un village d'une centaine de cahutes . . . Les autres Harèmes vivent dans la plus grande misère; ceux du nord sont complètement nus et se nourrissent presqu'uniquement d'herbes de cunao, de miel et de petits reptiles ». . .

Il semble bien que les Héméres dont parle l'auteur pages 260, 278 soient identiques aux Harèmes; l'ouvrage étant posthume, il s'agit peut être d'une coquille, ou d'une mauvaise lecture des notes originales.

Avec les *A-rem*, nous avons un groupe de transition dont une partie est « nomade » et l'autre sédentaire. Il existe deux autres ethnies sédentaires du Quang-binh appartenant au même groupe linguistique: les *Nguôn* et les *Sắch* dont le vocabulaire a été publié par le P. Cadière[13].

6 *BEFEO*, 12, page 3, note 1.
7 *Bulletin des Etudes Indochinoises* (1950), pages 342-343.
8 Note sur une peuplade des montagnes du Quang-bình: les Tac-cui, *BEFEO* 11, p. 201-205, voir également Dictionnaire *Laotien-Français*, Hongkong 1912 pages XV-XVI.
9 *Bulletin des Etudes Indochinoises* (1950) page 343-345.
10 *Các dân tộc nguồn gốc nam á ở miền bắc Việt nam*. Ha nôi 1963, pages 68-71.
11 *Les Mường*. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 45), Paris 1948, pages 44-45.
12 *Géographie et Voyages IV*: Voyages au centre de l'Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l'est de l'Indochine par le Capitaine De Maglaive et le Capitaine Rivière. Paris, Leroux 1902 (vocabulaire pages 285-290. Texte cité ici p. 279-280).
13 Les hautes vallées du Song-giang, *BEFEO*, 5 (1905), p. 349-367.

Chéon[14] puis Henri Maspero[15] ont bien vu qu'il s'agissait de langues étroitement apparentée au Mường et au Vietnamien, donc au groupe précédent. Mais Maspero ayant changé le mot *Sắch*, en *Sek*, les a identifiés aux *Sek* du Laos signalés par Paul Macey[16] et dont nous avons ci-dessus un vocabulaire, dans la colonne 6. J'ai montré ailleurs[17] qu'il s'agissait sans aucun doute d'une population du sud de la Chine qui avait été déportée à date ancienne. Les *Nguồn* se souviennent d'être venus du Thanh-hoa, les *Sắch* qui n'ont plus souvenance de leur origine, ont peut-être aussi été déportés sur l'ancienne frontière.

La colonne 4 représente un dialecte Khmu. Maspero a noté un parler *T'eng* du Nghê-an, qui a fait l'objet d'une publication posthume[18]. Actuellement, on les appelle plutôt *Tay hạy*[19], le nom de *Tênh* étant réservés à ceux de Moc-châu, au sud de So'nla; plus au nord, jusqu'à Laichâu, on rencontre les *Khang clâu* (*Xá câu* des Vietnamiens)[20]. Enfin les *Kha khao*, ou *Tié* décrits par Paul Macey[21] dans la province laotienne de Sam-neua, parlent également la même langue.

Il ne faut pas les confondre avec les *Xá khao* du Viêtnam[22] qui s'appellent eux-mêmes: *khang ái*, dont la langue est nettement distincte du Khmu (exemples: *nya* maison, *ek* cochon, *pum* vent) quoique apparentée (*om* eau, *klok* cheveux, *soa* singe, *hak* buffle).

Une nouvelle langue vient d'être découverte dans le châu de Sin-hô, au nord de Lai-châu, parlée par un millier de personnes: les *Mang* (en vietnamien: *Mạng ư*[23]. Le court vocabulaire donné par Vơưng-hoang-tuyên montre qu'elle est assez isolée (exemples: *nyoa* maison, *mʌm* cochon, *zum* eau, *ho :k* cheveux, *ur* singe *dziak* buffle).

Plus au sud, entre Sơnla et Sam-neua, on rencontre les *Pu-oc*, ou *Phu-hok*, décrits par Paul Macey[24] au Laos (ils s'appelleraient eux-mêmes: *ksing-mul*) et par Vương-hoang-tuyên[25] au Viêtnam. Leur vocabulaire est assez spécial (exemples: *dieng* maison, *cing* cochon, *hɔt* eau, *sɔk* cheveux, *kul* singe, *trlâu* buffle).

Au sud-ouest de Sam-neua, Paul Macey[26] signale les *Kha Phong* (qui s'appelleraient eux-même: *Pou Kenieng*), leur langue semble apparentée à la précédente (exemples: *diưng* maison, *sing* cochon *phang* eau, *selɛo* buffle). Enfin Vương-hoang-tuyên[27] indique à l'extrémité du Nghê-an au nord de Mường-Sen une population nommée *Tay-hạt* dont la langue est proche (exemples: *ding* maison *cieng* cochon, *var* vent, *puy* eau, *gley* cheveux, *va* singe, *zlao* bovin, *tra* buffle).

Ces langues représentent la plus ancienne couche linguistique de la région, non seulement avant l'arrivée des Thai mais avant l'expansion des *Khmu* de Louang-pra-bang.

Le vocabulaire Nº 5 appartient à une langue bien connue du moyen Mékong, le *So*. Elle a été signalée sous ce nom par Paul Macey, par André Fraisse[28] mais il faut également y rapporter

[14] Note sur les dialectes Nguôn-Sac et Mu'o'ng, *BEFEO*, 7 (1907), p. 87-100.
[15] *BEFEO*, 12, pages 4-5.
[16] *Revue Indochinoise* (1907), pages 869-871.
[17] *Journal Asiatique*, (1958) t. 246, 1, p. 107-108.
[18] Matériaux pour l'étude de la langue T'eng, *BEFEO* (1955) 47, p. 457-507.
[19] *Các dân tộc . . .*, pages 42-43.
[20] *Các dân tộc . . .*, pages 43-55 et voc., page 196 (I-IV).
[21] *Revue indochinoise* (1907), pages 244-249, et voc., pages 871-873.
[22] *Các dân tộc . . .*, pages 56-58 et voc., pages 196 (I-IV).
[23] *Các dân tộc . . .*, pages 28-37 et voc., pages 196 (I-IV).
[24] *Revue indochinoise* (1907), pages 240-244 et voc., pages 871-873.
[25] *Các dân tộc . . .*, pages 58-62 et voc., pages 196 (I-IV).
[26] *Revue indochinoise* (1907), pages 479-483 et voc. pages 871-873.
[27] *Cac dân tộc . . .*, pages 63-67 et voc., pages 196 (V-VIII).
[28] *Revue Indochinoise* (1907), pages 781-788 et voc., pages 869-871, et *Bulletin des Etudes Indochinoises* (1950), pages 171-185.

les dialectes suivants connus par les mots recueillis par les mêmes auteurs: kha *Tiari* (ou *Tiali* ou *khoai Tri*)[29], kha *Mong-khong* (ou *khoai Brô*)[30], kha *Salang*[31]). Or Vương-hoang-tuyên[32] retrouve au Viêtnam, dans la province du Quang-binh, les *Trì* les *Măng-koong*, les *Khùa*, populations de même langue. Certains mots sont très caractéristiques: *dong* maison, *sia* poisson *lik* cochon, *ntruôi* poulet, *tmor* singe.

Un autre trait différencie le groupe des langues *Sọ* du moyen Laos et le *Kuy* du nord du Cambodge[33] des groupes voisins du nord et du sud c'est le nom des nombres de cinq à dix:

	en *So-kuy*,	mais au nord ou au sud, se terminant en:
cinq	*sʌng*	*-am*
six	*tpat*	*-rau*
sept	*tpul*	*-paih*
huit	*tkuol*	*-a :m*
neuf	*tkai*	*-in*

Or l'aire actuelle des langue So-kuy recouvre l'ancien territoire du Tchen-la. Doit-on attribuer au Tchen-la, l'expansion de langue So jusqu'à la mer, au sud du Quang-bình et au Quang-nam?[34] Mais George Cœdès a montré[35] que les noms khmers du cycle des douze animaux, qui n'ont pas sens en khmer, sont bien (tout au moins pour huit d'entre-eux) des noms d'animaux dans les langues du groupe Poong-Mương-Vietnamien (exemples: *vɔ :k* singe; *raka* poulet, *kuːr* cochon, *ťlu* buffle). On doit supposer qu'il a existé entre Paksane et Thakhek un état civilisé capable de traduire les noms du cycle duodénaire empruntés au chinois et de la transmettre au khmer. S'agit-il du Tchen-la ou d'un état plus ancien?

Paul Macey rapporte une tradition So, selon laquelle ceux-ci seraient venus de Mương-Hu, il y a trois siècles; il rapporte une tradition Tiari, selon laquelle ceux-ci auraient habité plus au nord il y a au moins cinq ou six siècles. Je pense que si cette migration a eu lieu, c'est bien avant l'arrivée des Thai, peut être au VIIIe siècle de notre ère lorsque les Cham évacuèrent la région côtière,[36] où l'on ne trouve plus aujourdhui trace de leur langue.

En conclusion nous pouvons dire qu'en attendant une description exhaustive des langues austroasiatiques permettant d'établir leur grammaire comparée sur des bases solides, l'établissement de cartes de répartition des termes déjà recueillis suffit à poser un certain nombre de problèmes qui devront être discutés avec les historiens et les archéologues.

29 *Revue indochinoise* (1907), pages 540-543 et voc., pages 868-871.
30 *Bulletin des Etudes Indochinoises* (1905), pages 340-343.
31 Id., pages 345-348.
32 *Các dân tộc . . .*, pages 68-70.
33 Ce groupement avait déjà été aperçu par Kuhn, lorsqu'il en a formé son groupe I, dans: Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens, *Sitzungsber. der K. bayr. Ak. d. Wiss., Phil. Cl.* München (1899).
34 Des dialectes, ou des langues très voisines du So sont connues sous les noms de: *Van-kiêu, ca-lo', Ta-hoi, Toi-hoi, Kon-tu, Bru, Kha-tu'*. Les premières publications sérieuses sur ces dialectes sont les articles suivants: J. D. Miller, *Word classes in Brôu*; C. P. Miller, *The substantive phrase in Brôu*; R. Watson, *Pacoh phonemes*; S. K. Watson, *Personal Pronouns in Pacoh*, parus dans: *Mon-khmer studies I* (Publ. N° 1, Linguistic circle of Saigon & Summer Institute of Linguistics, 1964).
35 L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge, *T'oung Pao* (1934), p. 329.
36 Recul vers le sud noté par G. Cœdès: *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, De Boccart 1948, page 163; l'existence de Cham dans cette région étant prouvée an IVe siècle par une inscription rupestre, v. G. Cœdès, La plus ancienne inscription en langue chame, *Mél. F. W. Thomas, New Ind. Antiq.* exter sec. I 1939, pp. 46-49.

EUGÉNIE J. A. HENDERSON

KHASI AND THE L-CLUSTERS IN SEVENTEENTH CENTURY TONKINESE: A PRELIMINARY GLANCE

To Henri Maspéro the 'absolutely insurmountable obstacle'[1] to the classification of Vietnamese as an Austro-Asiatic language, akin to such non-tonal languages as Mon, Khmer and Khasi, was the presence in Vietnamese of a fully developed tonal system organized along lines demonstrably similar to those followed by such languages as Chinese and Thai. He could not conceive of such a system having been borrowed by a language originally toneless. The discovery by Professor Gordon Luce that Riang-lang, indisputably an Austro-Asiatic language, has in fact developed a tonal system, regularly referable to the register system of languages such as Mon and Khmer, opened the way to M. Haudricourt's persuasive argument[2] that, despite Maspéro's doubts, the hypothesis of an Austro-Asiatic origin for Vietnamese deserves serious consideration.

Some months ago I was fortunate enough to have the opportunity of making a firsthand study, with an informant in London, of Khasi, one of the western outposts of the family. Having already some slight acquaintance with Vietnamese on the eastern fringes of the family, I was struck, firstly by the close resemblance, already commented upon by many scholars, between certain items of what may be termed the basic everyday vocabulary of the two languages, and secondly by the wide differences in their phonological structure. Next to the problem of tone, the chief difficulty about accepting Vietnamese as an Austro-Asiatic language has always been its relatively simple syllabic structure, with its absence of minor syllables[3] and almost total absence of initial clusters and of any sign of the elaborate system of affixation proper to other members of the family[4]. Khasi presents a striking contrast in all these respects:—much use is made of minor syllables in the word-building process; there are initial clusters in abundance and in great variety; and there are clear and close resemblances in its morphology to the use of affixation in such languages as Khmer and Old Mon. It occurred to me, therefore, to wonder whether, assuming a remote common origin for the two languages, it might still be possible despite their wide separation in time and space to discern traces in the one of a more complex syllable-initial system still surviving in the other. The obvious

[1] Henri Maspéro: 'Études sur la Phonétique Historique de la Langue Annamite. Les Initiales', *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 12, (1912). p. 116.

[2] A. Haudricourt: 'La place du Vietnamien dans les Langues Austroasiatiques', *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 49, (1953).

[3] For the use of the term 'minor syllable' in the description of Austro-Asiatic Languages see E. J. A. Henderson: 'The Main Features of Cambodian Pronunciation', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14, (1952), p. 150: H. L. Shorto: 'Word and Syllable Patterns in Palaung', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), p. 545; Lilli Rabel: *Khasi, a Language of Assam*, Baton Rouge (1961), pp. 17, 180.

[4] Maspéro, *op. cit.*, p. 116.

starting point for such an investigation is De Rhodes' dictionary of seventeenth century Tonkinese[5], in which are recorded words beginning with the clusters *bl-*, *tl-* and *ml-*, which have not survived as such in modern Vietnamese[6].

Early success in matching one or two of De Rhodes' *l*-cluster words with *l*-cluster words in Khasi encouraged me to go through all the Tonkinese words cited as beginning with *bl-*, *tl-* or *ml-* with my Khasi informant in order to compare them with Khasi forms showing phonetic and semantic resemblances to them. The hit-or-miss character of such a venture will be immediately apparent. It is to be expected that over such a long period of separation cognate forms, where they exist, must frequently have diverged so widely in phonetic shape or meaning, or in both, that they may easily escape recognition. It is also clear that when we set out to find, in monosyllables of a relatively simple phonemic structure, reflexes of complex dissyllabic structures comprising combinations of a great variety of initial consonant clusters, prefixes and infixes, we cannot hope for simple one-to-one correspondences everywhere of the type: Tonkinese phoneme X = Khasi phoneme Y. Some of the complexities of Khasi pre-tonic syllables and of the initial clusters of tonic syllables may be reflected in the initial consonants, simple or clustered, of Tonkinese while some may be reflected also in vocalism or in tone. The Tonkinese or Vietnamese syllable may be likened to a tangled skein of coloured threads which it may still be possible with patience to unravel so that the various strands lead us back to a recognisably Austro-Asiatic pattern. It is fully recognized that the present paper is no more than a tentative and an intuitive, rather than systematic, prelude to such an attempt. The comparisons made are purely speculative and do not in any way claim to establish regular phonetic correspondences between the two languages. Indeed, it will be observed that the same Tonkinese word may sometimes be compared with more than one Khasi form. Many of the suggested comparisons will probably turn out upon more searching investigation to be merely what Sir Richard Winstedt once called "lexicographical coincidences"[7], but if a proportion of the material presented is sufficiently striking to encourage further research along the same lines by other scholars, this paper will not have been an entirely unfitting tribute to one whose infectious enthusiasm and bold flashes of insight, no less than his incomparable depth and range of learning, have fired the imaginations of a whole generation of scholars of South East Asian languages.

The Comparisons

The suggested comparisons between Tonkinese (T.) *l*-clusters and Khasi (K.) are set out in a series of seven types ranging, roughly speaking, from the most straightforward and obvious ones through progressively less obvious or probable ones down to comparisons which at first sight may seem very wide of the mark. The Tonkinese forms are cited as they appear in De Rhodes' dictionary without modification except that his *ou* and *ao* with a superscribed nasalization symbol are transcribed *ông* and *ong* in accordance with present day practice. The modern

[5] Alexandre de Rhodes: *Dictionarium Annamiticum, Lusitanum et Latinum*, Rome (1651).

[6] The development of *bl-* in modern Vietnamese has in the main been to *tr-* or *gi-*; of *tl-* to *tr-*; and of *ml-* to *l-* or *nh-*. For the modern pronunciations of *tr-* and *gi-* see p. 8 of this paper.

[7] R. O. Winstedt: 'Lexicographical Coincidences in Khasi and Malay', *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 77 (1917).

Vietnamese (V.) equivalents of the older forms are, where identified, cited alongside in round brackets. In attempting to identify the modern forms I have had recourse only to recent dictionaries purporting to deal with current usage[8], and have avoided the older ones which include many obsolescent and highly learned forms unknown to many Vietnamese today. When I drew blank with the dictionaries, my colleague Mr. P. J. Honey, whose helpfulness with the Vietnamese material I hereby acknowledge, was often able to supply a likely modern form. Khasi words are cited in the form preferred by my informant, which is in most cases the same as that used in Nissor Singh's dictionary[9]. Where my informant differs from the dictionary, whether in the matter of spelling or of meaning, I have chosen to follow her usage. When it seems pertinent to do so pronunciations are shown in phonetic transcription enclosed in square brackets. I am indebted to my colleague Mr. H. L. Shorto (hereafter referred to in this paper as HLS) for many helpful suggestions, and references to his quasi-phonological transcription of modern Mon, Palaung, etc. are enclosed in slanting lines. References to transliterations of Old Mon, Khmer, etc. and to the dialectal forms cited by Maspéro are in italics.

The types of comparison are as follows:—

(1) Comparisons with Khasi forms containing as an initial cluster a plosive or nasal followed by a liquid, either *l* or *r*. 'Cluster' as applied to Khasi is here and elsewhere in this paper used to include cases in which the Khasi word has an initial minor syllable, frequently the result of earlier infixation[10]. In order to point the comparison with Tonkinese the presumed infixed element is shown in round brackets in the section headings, e.g. *p(yl)l-*, *t(ym)p-*.

(2) Comparisons with Khasi forms beginning with *l* or with single consonants corresponding to the first consonant of the Tonkinese cluster.

(3) Comparisons with Khasi forms containing initial clusters consisting of a fricative or affricate and a liquid.

(4) Comparisons with Khasi forms containing simple fricative or aspirated initials.

(5) Comparisons with Khasi forms containing clusters in which the second element is a sonant other than *l* or *r*.

(6) Comparisons with Khasi forms in which the liquid is the first element of the cluster.

(7) Comparisons with Khasi forms containing plosive-plosive clusters.

Attention is concentrated in this study on the initial consonant complex in both languages, but in selecting forms for comparison some account has also been taken of syllable finals. I have not hesitated to compare forms ending in alveolar consonants with forms ending in velar consonants and vice versa, since the state of affairs in modern Southern Vietnamese, in which velars and alveolars are in complementary distribution[11], bears witness to the feasibility

[8] E.g. those by Le Van Hung, Paris, 1955; by Nguyễn Đình Hòa, Saigon, 1959; and by Nguyễn Văn Khôn, Paris, 1955.

[9] U Nissor Singh: *Khasi-English Dictionary*, Shillong (1906).

[10] Infixation in Khasi is no longer a live morphological process. The vowel in such syllables, which are always weakly stressed in relation to the following major syllable, is short, close and central, written *y* in Khasi orthography. It may be regarded as anaptyctic from the structural point of view, being mere vocalization of the infixed sonant. Minor syllables, indistinguishable phonetically from those arising by infixation, occasionally result from the reduction in compounds of a major syllable, e.g. *khyllung* 'infant' from *khun* 'child' and *lung* 'young, tender', and, I suspect, from yet another process which, for lack of a better term, I shall refer to as 'stylistic reinforcement' of the initial cluster.

[11] Generally speaking, front vowels are followed by alveolars, central and back vowels by velars.

of such an interchange. Nor have I hesitated to compare T. words ending in *-nh* and *-ch* with K. words ending in velars, since, whatever may have been the pronunciation of the final consonant in such words in De Rhodes' day, they are pronounced as fronted velars nowadays in Northern Vietnamese[12], and as either velars or alveolars according to context in Southern Vietnamese. T. labial finals are another matter, since there appears to be no modern dialectal variation in usage here, and comparisons implying correspondences between labial and non-labial final consonants are introduced more cautiously. Correspondences between words containing a diphthong closed by a close front vowel with words containing a final alveolar have been admitted, since many such correspondences are attested by Maspéro[13]. Some comparisons of words containing a diphthong ending in a close rounded back vowel with words with a final velar consonant are also admitted, since although this kind of correspondence is not attested by Maspéro, it does not appear phonetically implausible, and the strong diphthongization of such sequences as *-oc*, *-ôc*, *-ong*, *-ông* so characteristic of modern Vietnamese pronunciation, and also, it is clear from De Rhodes' transcription[14], of seventeenth century Tonkinese, lends it some probability. On the whole, I have preferred to compare words ending in pure vowels with other words ending in pure vowels rather than with words ending in diphthongs or consonants, but since Maspéro's correspondences include such comparisons I have not excluded them where they appeared of interest.

(1) *T. l-cluster ∾ K. liquid cluster.*

The variability within the languages of the area of what Maspéro looked upon as asyllabic consonantal prefixes is well-known to scholars who have worked with such languages. Many examples of such variation even within closely related languages are to be found in Maspéro's article. De Rhodes himself cites many cases of variation between *bl-* and *tl-*. This section will therefore include comparisons of plosive-liquid clusters even where the plosives and liquids differ in the two languages. The liquids we are concerned with here are *l* and *r*, which are also often interchangeable[15]. De Rhodes cites instances of variation between Tonkinese *tl-* and *tr-*, which foreshadow later developments in modern Vietnamese.

It is convenient to sub-classify this type according to the nature of the first consonants of the cluster, as below:—

(a) *T. bl- ∾ K. phl-, pl-, pal-*

T. *blải* 'to spread, unfold' (V. *trải*, *giải* 'to spread, unfold, extend') may be compared with the K. forms *plie* [ple·] 'to open' and *plied* [ple·ət] 'to open up, open out, unfold', which appear to be connected. HLS cites Old Mon *laḥ* 'to extend (intr.)' and *lās* 'to spread (tr.)', Mod. Mon / lĕh / 'to spread, unroll', / plah / 'to spread out (tr.)', / pəlah / 'to lay open'.

T. *blàn* 'to overflow, flood' (V. *tràn*): cp. K. *phlei* 'to gush out, spurt forth'. The Khasi word which comes closest to the Tonkinese meaning is *shlei* 'to overflow, flood, boil over'.

[12] See E. J. A. Henderson: 'The Articulation of final *-nh* and *-ch* in Vietnamese', *Proceedings of the Fifth International Congress of Phonetic Sciences, Münster*, 1964, (1965), pp. 348-352.
[13] *Op. cit.*, pp. 27, 33, 35, 37, 62, 71-72, 76-77.
[14] Cp. such spellings as *bãŏc* for *bọc*, and *ao* and *ou* for the vowel sounds in *ong* and *ông*
[15] Cp. Maspéro, *op. cit.*, footnote to p. 82.

For a possible connection between *phlei* and *shlei* see section 3 below.

T. *blanh* 'straw, thatch' (V. *tranh*, *gianh* 'straw, thatch'): cp. K. *phlang* 'grass'.

T. *blênh* 'two-handled wine-jar' (V. obs.?): cp. K. *pliang* 'plate'.

T. *blọn* and *blót* 'entire, whole, complete' (V. *trọn* 'entire, whole'; *trót* 'entire, whole; to complete, finish off'). De Rhodes gives, as examples of the use of *blọn* and *blót*, *blọn đời* 'throughout one's life', *blót ngày* 'the whole day', for which the Khasi equivalents are *baroh shirta* and *baroh shi sngi* (see section 2b below). There is, however, a set of quasi-phonaesthetic adverbs beginning with *pl-* and having the sense 'utterly, completely' which are found after certain verbs only, e.g. *plan* in *bam* (*lut*) *plan* 'to eat all up', *plod* in *kdang plod* 'to be (completely) full up', *ploin* in *la lut ploin* 'to have entirely finished'. HLS suggests comparison with Mon / lòn / 'to come to an end, elapse', though this may be from Burmese *lwan*.

T. *blồng* (*lòng*), *blòng* (*lòng*) 'proud, arrogant' (V. obs.?). The usual Khasi word for 'proud' is *sarong* and for 'haughty, arrogant' *meng* (see sections 2 and 3a below). A labial-liquid cluster is found, however, in the phonaesthetic form *plak* in the expression *sarong plak* 'showy and vain'. HLS makes the interesting suggestion that *blồng*, *blòng* here should perhaps be linked with K. *jrong* 'high', cp. Mon *cuit sluṅ* / cɒt hlɜŋ / 'proud, *lit.* mind high'. Since T., V. *lòng* means 'feelings, heart (as seat of the emotions)', this appears plausible. See also section 3b below.

T. *blời* 'to exceed, surpass, be more than' (V. *trội* 'to surpass'?): cp. K. *palat* 'to exceed'.

(b) *T. bl-* ∾ *K. p(yn)r-*, *bar-*

T. *bla'* 'to loosen, untie (the hair)' (V. *thả* 'to untie, release, set free'?): cp. K. *pra* 'untidy, dishevelled (of hair); to untie, loosen (of clothes)'.

T. *blề* and *blớt* 'to contort, twist (the lips)' (V. *trề* (*môi*) 'to purse (the lips), pout'): cp. K. *pynran* 'to purse (the lips)', from *ran* 'to contract, shrivel' with the causative prefix *pyn-*.

T. *blọn*, *blót* 'entire, whole, complete' (V. *trọn* 'entire, whole'; *trót* 'entire, whole; to complete, finish off'): cp. K. *baroh* 'all, whole, entire'. See also preceding section.

(c) *T. bl-* ∼ *K. t(yl)l-*, *k(yl)l-*, *kh(yl)l-*, *k(yn)r-*, *kh(yn)r-*

T. *blan* 'to roll, toss about, turn about' (V. *lăn*): cp. K. *tyllun* 'to roll, revolve, tumble', and also *pyllun* 'round'.

T. *blái* 'fruit' (V. *trái*) has no corresponding form in Khasi with this meaning, but it is possible that K. *kh(yl)lai* 'kidneys' is connected with the T. compound *blái* (*cật*) 'kidneys'.

T. *blai* 'youth, young man' (V. *trai*, *giai* 'boy, male') has no obvious Khasi cognate, but of the possible comparisons that may be made one is *khynraw* 'young man or woman'[16]. See also section 3a.

T. *blẹt* in *ngồi blẹt* 'to squat, sit on one's heels (*ngồi* = sit)'. (V.?): cp. K. *shong kynrong* 'to squat (*shong* = sit)'.

[16] For the comparison *-ai* ∼ *-aw* cp. Maspéro's suggested correspondence *rôi* ∼ *lêw*, op. cit. p. 67, and R. Shafer's defence of the correspondence *kraw* ∼ *kray* in 'L'Annamite et le Tibéto-Birman', *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 40, (1940), p. 440.

T. *blích*, *tlích* 'small sardine' (V. *giếc* 'a small freshwater fish'?): cp. K. *-thli*, descriptive of a variety of small fish. HLS cites Mon /-ploik / 'fresh water herring', and / -plɛak / 'a variety of fresh water herring'.

T. *blở* 'to turn, revolve' (V. *trở*, *giở* 'to turn'): cp. K. *kylla* 'to turn'.

(d) *T. tl-* ∾ *K. t(yl)l-, th(yl)l-*

T. *tlan* 'a kind of snake' (V. *trăn* 'boa constrictor'): cp. K. *thlen* 'boa constrictor, python, or other large snake; a devil in serpent shape which forms the object of a cult in some parts of the Khasi Hills.' cp. also Mon / klɔn / 'python' (HLS).

T. *tlâu* in *cứt tlâu* 'dandruff'. This is an interesting form. There appears to be no obvious descendant in V., in which the word for 'dandruff' is *gầu* or *gầu tóc* (*tóc* = 'hair'). The K. word is *thyllieh* which may be morphologically connected with *khlieh* 'head'. *Cứt* in the T. form means 'excrement', so that it might be expected from the modern forms that *tlâu* should mean 'head' or 'hair'. Now the modern V. word for head is *đầu* which is a Chinese loan. The reconstructions of the superseded Vietnamese form, which are adduced by comparisons of forms such as *klok*, *tlok*, *troc*, *ṭṣok* etc. in related dialects, are **tlốk* (Shafer)[17] and **trốc* (Haudricourt)[18]. cp. Mon / klɔk / 'casket' (HLS). It appears not impossible that T. *tlâu* is a survival in the bound expression *cứt tlâu* of the earlier word for 'head'. Compare also V. *đầu lâu* 'skull' in which *lâu* is apparently a bound form with no meaning of its own. Possible connections or confusion with the word for 'hair', V. *tóc*, K. *shniuh*, Mon *sok*, Khmer *sak* etc. should also be borne in mind. One should also note the two V. forms *tróc* 'to peel off (of skin, bark, etc.)' and *trọc* 'to be shaven (of head), bare (of mountain)', used in such expressions as *trọc đầu* 'shaven-headed' and *trọc lốc* 'completely hairless'. Note that in the latter expression *lốc* is nowadays a 'meaningless' bound form. Mod. Mon comparisons suggested here by HLS are / sɔk / 'to peel off' and / hənɔk / 'rind' < * / sərnɔk /.

T. *tlích* 'small sardine': cp. K. *-thli*. See under section 1c above.

(e) *T. tl-* ∾ *K. p(yl)l-, phl-, kl-, khl-, pr-*

T. *tlám* 'pitch' (V. obs.?): cp. K. *pring* 'soot', and *plain-plain* in the expression *iong plain-plain* 'very black, pitch black' (*iong* = 'black').

T. *tlắng*, *tlứng* 'egg' (V. *trứng*): cp. K. *pylleng* 'egg'.

T. *tlêu* 'to tease, make game of, dupe, harass, provoke' (V. *trêu* 'to tease, vex, flirt with, provoke'): cp. K. *phlan* 'to flatter, cheat, pretend', and *klop* 'to deceive, cheat'.

T. *tlẩy* 'to part, separate, depart' (V. *trẩy* 'to depart, go on a journey'): cp. K. *khlad* 'to part, separate'.

T. *tlóm* 'deep-set, sunken (of eyes)' (V. *tróm*): cp. K. *pylliaw* 'sunken (of eyes)'. See also section 3b.

T. *tlòn* 'round, round object' (V. *tròn*): cp. K. *pyllun*, *pyllon* 'round' and also *tyllun* 'to roll, revolve' (see section c above). It is worth noting here that De Rhodes' citation *một năm tlòn* 'a whole year' links the form *tlòn* with *tlọn*, a variant of *blọn* 'whole, entire' (see section a above).

[17] *Op. cit.*, p. 439.
[18] *Op. cit.*, p. 125.

T. *tlợn tlạo* in *tlợn tlạo con mắt lên* 'to turn, roll up the eyes, so that the whites show' (V. *trốn* 'to have the eyes well open', *trợn mắt*, *trợn-trừng* 'to roll the eyes in a menacing way'), and *của tlợn tlạo* (V. obs.?) 'a mixture, blend, of meat, fish, fruit, etc. in the same dish': cp. K. *'mat khleng* 'to show the whites of the eyes (*'mat* = eye)', and *khleh* 'to blend, pound together, a mixture of ingredients (such as vegetables, fish and spices for a curry, etc.)'

T. *tlơn* 'smooth' and *tlọt*, *trọt* 'to slip, slide' (V. *trơn* 'smooth, slippery', *trọt*, *trượt* 'to slip'): cp. the use in K. of such forms as *plin*, *phlin-phlin*, *phloin-phloin* in expressions like *jlib plin*, *jlib phlin-phlin* 'very, absolutely, smooth' (this might also be used to refer to something smooth and wet, and hence slippery also), *khuid phloin-phloin* 'absolutely clean (e.g. of hands or of a well-weeded compound)'. The expression *blein-blein*, which is used of meat the fat of which has become slimy through over-cooking, is also worth mentioning in this connection. See also sections 3 and 5 below).

T. *tlút* 'to transfer, shift (goods), from one place to another' (V. *trút* 'to transfer, shift (responsibility, etc.)': cp. K. *kynriah* 'to remove, shift'.

T. *tlước* 'before, in front of, first' (V. *trước*): cp. K. *phrang* 'front', *sha-phrang* 'in front, forward', etc.

(f) *T. ml- ∾ K. ml-*

T. *mlớn*, *lớn* 'big, great' (V. *lớn*, *nhớn*): cp. K. *mlan*, *mlen* 'robust, well-built'. See also section 4 below.

(g) *T. ml- ∾ K. bl-, kl-*

T. *mlạt* 'tasteless, insipid' (V. *lạt*, *nhạt*): cp. K. *blad* 'tasteless, insipid'.

T. *mlặt*, *mnhặt*, *nhặt* 'to pick one by one (e.g. seeds, fruit, etc.') (V. *lặt* 'to pick off'; *nhặt* 'to pick up'): cp. K. *khlai* 'to pick off (e.g. grains of maize) with the thumb or nails.'

(2) *T. l-cluster ∾ K. simple initial*

We have already seen that one of the developments of T. *ml-* in modern Vietnamese has been to simple initial *l-*. A similar process by which the first element of clusters is omitted can be seen at work in certain compounds in modern Khasi. Compare, for example, *pylleng* 'egg' with *leng-kha* 'new laid egg'; *syntiew* 'flower' with *tiew-kulab* 'rose'; *khla* 'tiger' with *la-basa* 'leopard'; *phlang* 'grass' with *langlung* 'tender young grass', and *phlang* 'grass' and *shniuh* 'hair' with *langniuh* 'bearded grass'. It is not particularly surprising, therefore, to find some Khasi forms beginning with a simple liquid which suggest comparison with *l*-clusters in Tonkinese. Examples are:—

T. *blót* 'entire, whole, complete (V. *trót* 'entire, all, whole; to complete, finish off': cp. K. *lut* 'all', frequently used with *baroh* (see section 1b) to mean 'sbsolutely all, every single one'.

T. *tláng* 'white' (V. *trắng*): cp. K. *lieh* 'white'.

T. *tlên* 'above' (V. *trên* 'above, on, upon, over, upper'): cp. K. *-lor* 'on, upon, above'.

T. *tlốn* 'to flee' (V. *trốn* 'to flee, escape'). Here we have two possible K. forms for comparison, one with initial *l-* and the other with a simple plosive initial, viz. *lait* 'to escape' and

phet 'to flee, run away'. The latter form presupposes correspondences between T. *l*-clusters and K. forms *without* a liquid after the initial consonant. The word-building habits of modern Khasi which lend an air of probability to the correspondence T. *l*-cluster ∾ K. initial *l*- do not support any such correspondence as T. *l*-cluster ∾ K. simple plosive or nasal, but Maspéro has shown that the correspondence plosive-liquid cluster ∾ simple aspirated plosive is common in Vietnamese and Mường dialects (see also section 4 below). If correspondences between nasal-liquid clusters and simple nasals and between voiced plosive-liquid clusters and simple voiced plosives are regarded as equally admissible, the following additional comparisons may be made:—

T. *mlác*, *mác* 'sickle' (V. *mác* 'sword, scimitar'): cp. K. *moh* in *mohkhiew* 'hoe, mattock'. HLS suggests the following comparisons here: Palaung / pənlɛʔ /, Riang-lang / -pənlac /, probably related to Old Mon *tinliñ* 'needle'; and possibly Mon / mə̀k / 'cutting edge', and Mon /pərɛʔ / 'dah' from Middle Mon *mra*.

T. *blồng* (*lòng*) 'proud, arrogant' (V. obs.?): cp. K. *meng* 'haughty, arrogant'. See also section 1a above, and section 3a below.

T. *blọt* 'to plant, sow' (V. *lọt* 'to penetrate, pass inside'?): cp. K. *bet* 'to sow'.

That the correspondence *l*-cluster ∾ simple initial *l*- may sometimes work in reverse, that is to say, with an *l*- cluster in K. corresponding to *l*- in T. or V., is to be expected. Possible examples that come to mind are:—

T., V. *lạ* 'strange': cp. K. *phylla* 'strange'.

T., V. *lá* 'leaf': cp. K. *sla* 'leaf'.

T., V. *lòng* 'heart, feelings': cp. K. *klong* 'heart'.

T. *lưởi*, V. *lưỡi* 'tongue': cp. K. *thylliej*, *thyllieid* 'tongue'.

If one were to undertake a systematic search for possible Vietnamese cognates of all collected instances of *l*-clusters in Khasi, many further comparisons would doubtless suggest themselves.

(3) *T. l-clusters ∾ K. clusters with initial sh-, s-* or *j-*

Some justification for the comparisons suggested in this and the following section is to be found in Maspéro's contention (p. 82) that in many Mường dialects an original asyllabic consonantal prefix followed by a liquid has given rise sometimes to such sequences as *kṣ*, *ṭṣ*, sometimes to simple aspirated plosives, and sometimes to simple sibilants, *ṣ* or *s*. An even more cogent supporting argument is the development of T. *bl*- and *tl*- to affricates and fricatives in the modern dialects, i.e. to *tr*- and *gi*-, pronounced [tʃ] and [z] respectively in the North, and [ʈʂ] and [j] in the South. The comparisons in this section are arranged under two heads:—

(a) *T. bl-, tl-* ∾ *K. sh(yl)l-, sh(yn)r-, s(yng)l-, s(yl)l-, sar-*

T. *blám* 'shinbone' (V. obs.?): cp. K. *shynrang-kjat* 'shins' (*kjat* = 'foot, leg').

T. *blàn* 'to overflow, flood' (V. tràn): cp. K. *shlei* 'to overflow, flood', and also *phlei* 'to gush out, spurt forth' which, if we are persuaded by Maspéro's arguments for Mường (see above), may well be morphologically connected.

T. *tlán* 'forehead, brow' (V. *trán*): cp. K. *shyllang* (*mat*) 'forehead, brow'. Maspéro cites such Mường forms as *klan*, *ṭṣan*, *klăñ*.

T. *tlâu* 'buffalo' (V. *trâu*): cp. K. *shynreh* 'buffalo'. Cp. also Mường forms of this word cited by Maspéro: *ṭṣu*, *klu*, *tlu*, *tru*, *krau*; and also Old Mon *jlow* 'ox', Khmer *chlōv* 'year of the ox', Palaung / kraʔ /, Lawa / kraak / and Theng / trăk / 'buffalo' (HLS).

T. *tle* 'bamboo' (V. *tre*): cp. K. *sylli* 'a species of small bamboo'. The general word for bamboo in K. is *siej*, which does not appear to be comparable.

T. *tlộc đầu* (*đầu* = 'head') 'completely bald or shaven-headed' (V. *trọc* 'shaven, bare'; *trọc đầu* 'shaven-headed', *trọc lốc* 'completely shaven-headed, completely bald'). The closest semantic equivalent for T. *tlộc* is K. *synglen* 'bald, hairless; bare, treeless (of hills)'; as in the expression *synglen ka khlieh* 'hairless (the reason may be that the hair has fallen out, or that it has been shaved off)', which is to be contrasted with *khoi khlieh* 'bald (i.e. when the hair has fallen out naturally, not when it has been shaved off)'. K. *khoi* in the latter expression may be compared with *sói* in T. *sói tlán* 'bald' (see above for *tlán*), V. *sói đầu*, *hói đầu* ,(for further *s-* ∾ *kh-* comparisons see section 4).

Bearing sufficient resemblance to the comparisons made above to justify at least a cursory glance in this section are the following:—

T. *blồng*(*lòng*), *blòng* (*lòng*) 'proud, arrogant': K. *sarong* 'proud'. For other possibilities see also sections 1a and 2 above.

T. *blai*, *tlai* 'young man' (V. *giai*): K. *shynrang* 'male' *samla* 'a youth or maiden'. These forms appear not implausible when one looks at the following Mường cognates cited by Maspéro (p. 77): *klal*, *tlal*, *play*, *ṭṣan*, *plar*, *plan*, *plal*.

T. *tlẻ* 'young' (V. *trẻ*). The Khasi word for 'young' is *lung*, but *samla* should also be borne in mind. See preceding paragraph.

(b) *T. bl-, tl-* ∾ *K. j(yl)l-, j(yn)r-*

T. *blẹo* 'to twist, dislocate, sprain (a limb)' (V. *trẹo* 'to be out of joint, dislocated, sprained'): cp. K. *jrai* 'sprained'.

T. *blồ blàng* 'well-made, beautiful, handsome' (V. ?): cp. a group of quasi-phonaesthetic adverbial forms in K. beginning *j(yl)l-*, as in the expressions: *jrong jlen* 'very big and tall', *bhabriew jyllun* 'graceful, handsome', *bha jlin* 'comely'. See also *tlàng* below.

T. *blốc* 'to uproot' (V. *trốc* 'uprooted, torn out'): cp. K. *jynrat* 'to uproot'.

T. (*bề*) *tlàng* 'length' (V. *trường*, *tràng*, 'long' in certain compounds only): cp. K. *jrong* 'long, tall, high', *jlang* in *slem jlang* 'very long (of time)', *jlan* 'prolonged (of time)'. cp. also Old Mon *jlin*, mod. Mon / kloiŋ /, Mundari / jiliŋ /, Stieng *klang*, *glang* 'long', Riang-lang / -crɔŋ / 'high, tall' (HLS).

T. *tlơn* 'smooth' (V. *trơn* 'smooth, slippery'): cp. K. *jlih* 'smooth, even'. See also section 1e above.

T. *tlom* 'deep-set, sunken (of eyes)' (V. *trom*). The K. form *pylliaw* 'sunken (of eyes)' has been mentioned already (in section 1c above). Compare also *jylliew* 'deep'.

(4) *T. l-cluster ∾ K. s-, th-, kh-, ph-*

Maspéro's argument (see esp. pp. 79-88) that earlier liquid clusters (in his terms a liquid initial preceded by an asyllabic prefix) have frequently given rise to sibilants or aspirated plosives in Vietnamese and Mường, and, more specifically, that T. *s*-, which corresponds to *kṣ*-, *kh*, *ph*-, *s*-, *pr*, *phl*-, *t*- and *kr*- in Mường dialects, is the result of the fusion of a liquid cluster, opens the way to a number of other comparisons which I was at first inclined to reject out of hand.

T. *mlát* 'blow, stroke' (V. *nhát*): cp. K. *sah* 'to strike'.

T. *mlề* 'to draw out, extract (a thorn)' (V. *nhề*, to extract (a splinter, thorn, etc.)': cp. K. *phut* 'to draw out, extract (a thorn or splinter)'.

T. *blồng* 'to plant (trees)' (V. *giồng*, *trồng* 'to plant, till, grow': cp. K. *thung* 'to plant, cultivate (trees)'. Note that Maspéro shows that the T. word is of Chinese origin, and supposes that the Sino-Annamite form *trủng* gave rise to a Tonkinese form with a prefixed *b*- (p. 79).

T. *tlám* (*con*) 'to carry (a child) in one's arms' (V.?): cp. K. *thum* 'to carry in the lap' (as contrasted with *rah* 'to carry in the arms').

To carry the comparisons further by including K. forms with sibilant-plosive or plosive-sibilant clusters, one might add:—

T. *tlồm* 'chief, headman' (V. obs.?): cp. K. *syiem*, *s'iem* [sʔe·əm] 'king, chief'.

T. *tlấu*, *trấu* (V. *trấu*) 'rice husk': cp. K. *skop* 'rice husk'.

T. *tlồng* 'drum' (V. *trống*): cp. K. *ksing* 'drum'.

T. *tlông*, *trông* 'to wait for, look out for' (V. *trông*): cp. K. *syntiat* 'to lie in wait for, to ambush'.

Maspéro's Mường material suggests that it might be profitable to seek comparisons to illustrate the reverse correspondence i.e. T. *s* ∾ K. *l*-cluster. Compare, for example: K. *khlur* 'star' with T., V. *sao*, Mường *kṣaw*, *khaw*, *ṣaw*, *taw*, *kraw* (Maspéro p. 81); K. *jylliew* 'deep' with T., V. *sâu*, Mường *kṣau*, *khau*, *khu*, *so*, *thu*, *kru*, *khlu* (Maspéro p. 81) and Mon *jrờh*, Khmer *jrou* (Maspéro p. 83); K. *hynriew* 'six' with T., V. *sáu*, Mường *kṣau*, *khau*, *phau*, *sau*, *prau*, *phlau* (Maspéro p. 81); K. *phyllung* in *at phyllung* 'to roll in waves, be billowy (*at* = swell)' with T., V. *sóng* 'wave'.

(5) *T. l-cluster ∾ K. bn-, k(yn)j-, thn-*

Under this head we may consider the interesting comparisons grouped around the words for 'sky', 'moon', 'month' and 'light'. In T. these are respectively, *blời*, *blang*, *tháng* and *sáng*. Maspéro (p. 85) has argued convincingly that *blang* and *tháng* are doublets, both being ultimately derived from a word beginning with a liquid and subsequently differentiated by means of prefixes and by the change of the liquid initial. The plausibility of this hypothesis is demonstrated by the Mường dialects he cites, in which the 'moon'/'month' pairs are as follows: *klaṅ*/*kṣaṅ*; *plaṅ*/*khaṅ*; *ẓuaṅ*/*khaṅ*; *ploṅ*/*kraṅ*; and *ploṅ*/*khlaṅ* (p. 85). In the differentiation of T. *blang* from *tháng* he presupposes a stage with an *r*-cluster, which developed into *ṣ*, which in turn later developed into *th*-. In Khasi, 'moon' and 'month' are not differentiated, the word for both being *bnai*. The same initial cluster is also found in the K. word for 'sky, heaven',

bneng, though it should be noted that there is a liquid cluster in the bound second element of *sim pylliang* 'rainbow', which is perhaps a doublet of *bneng*. It is as if the 'sky' and 'moon' words in the two languages had crossed paths, so that we have the velar final in the one corresponding to the diphthong in the other. The co-existence in T. of *blang* and *mạt blang* (*mặt* = 'face') both meaning 'moon', the latter form parallel to *mặt blời* 'sun', suggests the alternative possibility that there may be formal differentiation here of terms for the 'night sky' and 'day sky' respectively. HLS drew my attention to the fact that the 'sky' and 'moon' words in Austro-Asiatic languages often appear to be connected with the words for 'light, shine, etc.' e.g. Palaung / plaŋ / 'to shine, be light', / plaŋ / 'sky', / paŋ (kiər) / 'moon'. This obtains also in V. and K., the word for 'light' being linked to the 'moon' word in both languages and affording in both a further example of the connection between sibilants and clusters posited by Maspéro e.g.

T. *sáng* 'light' (V. *sáng*): K. *shai* 'to be light'. There is yet another K. word to be mentioned here, namely *phyrnai* 'to shine brightly', in which derivation by *r*-infix from *bnai* is perfectly clear.

We have thus the following set of comparisons:—

T. *blang* 'moon' (V. *trăng, giăng*): K. *bnai*.

T. *tháng* 'month' (V. *tháng*): K. *bnai* (*nai* in compounds).

T. *sáng* 'light' (V. *sáng*): K. *shai* 'light', *ph*(*yr*)*nai* 'shine brightly'.

T. *blời* 'sky' (V. *giời, trời*): K. *bneng*.

T. *sổ blời* 'rainbow' (V. uses a different word, *mống*): K. *sim p*(*yl*)*liang*. cp. also Sre *briang* 'spirit of the rainbow' (HLS).

Other comparisons with Khasi clusters having *n*- as the second element are:—

T. *blào* 'to boil over' (V. *trào*): cp. K. *thnam* 'to boil'. See also sections 1a and 3 for T. *blàn*, K. *shlei*, *phlei*.

T. *blon* 'to grumble behind someone's back' (V. obs.?): cp. K. *thnum* 'to grumble'.

T. *bluông* 'lonely, deserted' (V. obs.?): cp. K. *kynjah* 'lonely'.

(6) *Metathesis*:

T. plosive-liquid ∾ *K. liquid-plosive*

In going through the lists with my Khasi informant the forms elicited sometimes contained a liquid in the first place of the cluster. These forms are set down below for reference:

T. *blát*, *tlát*, *blét*, *tlét* 'to daub, whitewash (e.g. a house)' (V. *trát* 'to smear, coat with'): K. *lape* 'to daub, plaster'.

T. *tlà* 'level, even' (V. *là* 'to level, make even; to iron'): K. *rynti* 'even'.

T. *tlái* 'inside out, upside down' (V. *trái*): K. *lyndet*, 'inside out, wrong side out (of clothes)'.

T. *tluồng* 'naked' (V. *truồng*): K. *lyngkhuit* 'naked'.

There are also the adverbial forms *lpan* and *lymboit*, used in the sense of 'stark naked', 'without a stitch of clothing', etc. as in *U law lut lpan* 'He took off every stitch of clothing'.

T. *tlôn* 'backside, buttocks' (V. *trôn*): cp. K. *lyeit* [lʔe·c] 'backside, buttocks'.

See also the K. sibilant-plosive words cited in section 4.

(7) *T. l-cluster ∾ K. plosive-plosive cluster*

One of the structural features that differentiates Khasi most sharply from Vietnamese is the presence in abundance of plosive-plosive clusters in syllable initial position. If the two languages are genetically related, these clusters must, in one way or another, be reflected in the very different syllabic structure of Vietnamese. I may perhaps be forgiven, therefore, for concluding this paper with a number of comparisons, many of them no doubt purely coincidental, in which the closest K. semantic equivalent of a T. word beginning with an *l*-cluster begins with a plosive-plosive cluster:—

T. *blầu* 'betel' (V. *trầu*): cp. K. *tympew* 'betel-leaf'.

T. *blo* 'ashes, cinders' (V. *tro*): cp. K. *dpei*, 'ashes, hearth'[19]. Note also K. *phylliah* 'flying cinder, spark'.

T. *tlàng* 'chaplet, necklace' (V. *tràng*): cp. K. *kpieng* 'necklace'.

T. *tlánh* 'to turn aside, deviate'. (V. *tránh* 'to stand aside, avoid'): cp. K. *kdat* 'to turn in another direction'.

T. *tlỏ* 'to point' (V. *trỏ*): cp. K. *kdew* 'to point'.

T. *tlút* (*lẩy*) 'to accept food left over a feast'. (V. *trút* 'to cast aside'; *lẩy* 'to accept'): cp. K. *kyntaid* 'to reject'.

T. *tlợt* 'to slide, slip' (V. *trợt*): cp. K. *btuid* 'to slip, be slippery', and also *syntuid* 'to slip, slide'. See also sections 1e and 3b above.

[19] Shafer, *op. cit.*, p. 439, suggests a more likely-looking parallel in Burmese for this word.

I. B. HORNER

THE EARTH AS A SWALLOWER

... what can be worse
Then to dwell here, driv'n out from bliss, condemn'd
In this abhorred deep to utter woe;
Where pain of unextinguishable fire
Must exercise us without hope of end ... ?

(*Paradise Lost*, Book II)

I hope Professor Luce, to whom this inadequate article is dedicated as a small token of my admiration and regard for him, will find it interesting, as I do, to speculate on the curious concept of the earth now and again opening itself and swallowing some being of such monstrous unskill, *akusala*, that it can no longer sustain him. I am proposing to write only about material I have gleaned from Pali literature and not to draw on other folk-stories telling a similar kind of tale. All the same, among various biblical passages where the earth "opened her mouth and swallowed them up" (Deut. 11. 6; cf. Psalms 106. 17), that at Numbers 16. 30-33, comparable to the Pali in so many respects, may well be noted.

Some questions the Elder Nāgasena is recorded to have asked King Milinda rivetted my attention to this particular aspect of the earth's activity (Miln. 100f.). He wanted to know if the King had ever heard that the yakkha called Nandaka, after striking Sāriputta, had entered the earth, *paṭhaviṁ paviṭṭho*, though Sāriputta had certainly never consented to its swallowing him, *mahāpaṭhavīgilana*. That he was far too benevolent is beside the point. For every crisis of this kind was held to be nothing but a result of the entrant's unskilled deed: kamma (karma) it is that operates, never the whim or the judgment and the power of some superior being for whom, in Buddhism, there is no place. One has, in fact, only oneself to blame. Kamma's forces, just and incorruptible, fit the effect of the deed to the deed that has been done with a precision no sympathy or sorrow, no rejoicing or jubilation, can deflect. The Elder Nāgasena then asked the King if he knew how many people "in present times", *etarahi*, had entered the great earth. The King named five: one woman, three men, and a yakkha. I give their stories briefly below, shorn of necessity of many of the exciting details that are the traditional stuff of which folk-tales are made.

Abbreviations

A. = Aṅguttara-nikāya
AA. = Commentary on A.
Ap. = Apadāna
ApA. = Commentary on Ap.
D. = Dīgha-nikāya
DA. = Commentary on D.
DhA. = Dhammapada Commentary
ItA. = Itivuttaka Commentary
Jā. = Jātaka
M. = Majjhima-nikāya
MA. = Commentary on M.
Miln. = Milindapañha
S. = Saṁyutta-nikāya
ThagA. = Theragāthā Commentary
Ud. = Udāna
UdA. = Commentary on Ud.
VA. = Commentary on Vin.
Vin. = Vinaya-piṭaka
Vism. = Visuddhimagga

Nāgasena's careful use of the word *etarahi*, "in present times, in the present epoch", is to distinguish these times from *atīte*, "in past times, in the past". The former word refers to the days after the Enlightenment when the recluse Gotama had become the Buddha, and the latter to the days before the Enlightenment when he was still the Bodhisatta. It is normal to look for this second type of story in the Jātakas; and here I submit five of them, more for the purpose of showing their structure as compared with the *etarahi* stories than for any other reason. The underlying motive of an unskilled deed, done for example from cruelty, treachery, betrayal, lying speech or mere wantonness, expending itself in part by occasioning the deepest conceivable anguish to the "malefactor", is much the same in both types, as is the action of the earth as a swallower.

As far as one can make out all the five beings of the present times passed through the earth on their way to Avīci, the Great Niraya. So too did those five or more of the past, all of whom as related in the Jātaka, were manifestations of Devadatta, the Buddha's gifted but treacherous cousin, in some of his anterior births. One may suppose therefore that Avīci was always ready with its flames. The passage of these beings through the solid and compact earth prior to their rebirth in Avīci suggests suffering of a physical kind at its highest degree. There are records of other beings who, though reborn in Avīci, did not enter the earth beforehand, thus escaping this additional source of painfulness. This is perhaps the point of the somewhat obscure question Milinda (in his "former history", *pubbayoga*), asked Pūraṇa Kassapa, a famous leader of sectarians: "If the earth rules the world, why do beings when they are going to Avīci Niraya go there by-passing (*atikkamitvā*, passing, passing beyond, escaping from) the earth?" (Miln. 4-5). Most unfortunately, as Pūraṇa Kassapa was able neither to spew out nor swallow down this problem and remained as silent as is the Milinda-ṭīkā, we can only guess at the correct answer. It might be that the deeds done, though unskilled enough to ensure that their perpetrators went to Avīci, yet did not rank among deeds of the absolutely topmost unskill, needing the most abysmal depths of suffering for their expenditure.

I now give in barest outline the five stories concerning "present times" with a few notes appended to each. Then there come abstracts of five stories from "the past". In them all, the similarities in the method by which the beings of outstanding unskill entered the earth are clearly perceptible, but the actual wording of these stories evinces less stereotyped repetitiveness than might have been expected.

STORIES OF THE PRESENT
(*etarahi*)

STORY I

The brahman girl Ciñcā (DhA. iii. 178; the Introduction to Jātaka No. 472, and therefore not itself a birth-story concerning "the past"; ApA. 118-9; and, briefly, ItA. 86).

Ciñcā's fellow sectarians were jealous of the gifts and so on that were showered on the recluse Gotama, and agreed among themselves to use Ciñcā as a means to vilify him. "Leave it all to me" she said, decided on her plan, and eventually accused the Buddha in public of getting her with child. Stopping his discourse, the Tathāgata said "Sister, only you and I know whether what you say be true or false". She persisted it was the truth. The story then falls back on the device, not without parallel in Pali literature, of bringing Sakka, the lord of the devas, to the

Buddha's rescue. Like a deus ex machina he appeared on the scene and so thoroughly exposed Ciñcā and her intrigues that the assembled populace, calling her "ill-omened" (*kālakaṇṇī*, black-eared, inauspicious), drove her out of the Tathāgata's sight. It was then that the great earth, splitting open or bursting asunder, *bhijjitvā*, formed a fissure, a cleft, a chasm, or gave an opening, *vivaraṁ adāsi*. A flame shot up, *uṭṭhahi*, from Avīci and she, going along as if clothing herself, *pārupamānā*, in a woollen blanket given by her family, was reborn there.

Notes: This story shows the existence of a certain amount of antipathy to the Buddhist Leader. It was perhaps only natural, as before his advent had eclipsed almost every other kind of "teacher" these had received at least the modicum of subsistence from the laity.

A somewhat comparable story is given at Vin. iii. 161ff. Here a group of six troublesome monks, getting less good food than customarily, and pinning the blame on the guileless Dabba the Mallian, persuaded the nun Mettiyā to say, lyingly, that he had assaulted her. She was shown up and expelled from the Order; residents of Abhayagiri and of the Mahāvihāra disputed on a technical point connected with her expulsion (VA. 583), but it is not said that she reaped rebirth in Avīci. She had defamed a monk, it is true, but not the Buddha himself nor one of his chief disciples.

Ap. i. 299 and UdA. 263f. relate that the Buddha had the ignominy of being thus charged by Ciñcā with what was not fact because in a previous birth he had reviled a pacceka-buddha.

Another essay might be written on the meaning of the Buddha's apparent difficulties being so readily apprehended and overcome by Sakka—clearly a devoted follower. This is by no means the only occasion. There must be a deeper reason than the outward one obviously meant for "the folk".

The (red) woollen blanket given by the family, (*ratta-*) *kambala kuladattika*, mentioned in more than one of these stories, must bear a reference to the blankets used to wrap corpses in. The simile is of course very apt: red is Agni's colour; and some connexion between the colour red and death seems traditional. For example, in the famous Mahākapi Jātaka (vol. iii. 374) the palace-women attended the Great Monkey's obsequies "clothed in red garments"; and thus do devas mourn (Vism. 415). Compare too the custom of brahman widows twining red flowers in their hair[1], and of executioners wearing a red garland when they come to carry out royal behests (Jā. iii. 41, etc.). The tradition survives to the present day in Elroy Flecker's "the dead robed in red".[2]

Vivaram adāsi, gave an opening, made a cleft, chasm or fissure, appears to be an idiomatic expression. Perhaps therefore it would be better translated by another, such as the earth "yawned"; this seems to me, however, a little remote from the more dramatic eastern phrase, perhaps because to yawn is so closely associated with somnolence. At Jā. iv. 16 *vivaram adāsi*, of a boat, means it sprang a leak, an abnormal occurence. Likewise, when the earth formed a fissure it was an event out of the ordinary.

[1] Abbé J. A. Dubois, *Hindu Manners and Customs*, translation, 3rd edn., p. 491.
[2] *The Dying Patriot*.

STORY II

Suppabuddha the Sakyan (DhA. iii. 44f.).

He was Devadatta's father and so uncle to the Buddha. Harbouring outraged paternal feelings against his nephew, he sat down one day on the road, drank strong drink, and would not get out of the Buddha's way in spite of repeated requests. So the Buddha turned back—but he was smiling. When asked the reason for his smile, he is recorded to have replied: "He has committed a grievous deed in not making way for a Buddha like me. Seven days from now, on the ground-floor of his palace, at the foot of the stairway, he will enter the earth", *paṭhaviṁ pavisissati.* Suppabuddha saw no cause for immediate alarm and though admitting that "whatever he says, that is just so", he thought he could yet prove the Buddha a liar. The Buddha had not said unqualifiedly, he argued, that he would enter the earth on the seventh day, but that he would do so at the foot of the ground-floor stairway of his palace. So he had all his goods brought up to the top floor, the stairways removed, the gates closed and two wrestlers stationed at each of them. The Buddha nevertheless maintained that as there is no equivocation or ambiguity, *dvidhābhāva*, in the words of Buddhas, his uncle would enter the earth at the precise time and place indicated.

A miraculous element now enters the story. On the seventh day after Suppabuddha had prevented the Buddha from continuing his almsround, his state-horse broke loose. Wanting to catch him, he started up and faced the doorway. The doors then opened of their own accord, the staircases resumed their proper places, and two by two the wrestlers seized him by the neck and threw him down till he reached the foot of the stairway on the ground-floor. At that moment the great earth cleaving itself and splitting asunder, *vivaramānā bhijjitvā*, received him, *sampaṭicchi*. Going along, he was reborn in Avīci.

Notes: Miraculous or legendary material bringing in outside help at a critical moment appears only in Stories I and II. It would take us far into the depths of the psychology of mythology to try to account for it.

The expression "whatever he says, that is just so", *yaṁ so vadati taṁ tath' eva hoti*, must be based on passages such as at D. iii. 135, "As the Tathāgata speaks so he acts, as he acts so he speaks", *yathā-vādī Tathāgato tathā-kārī yathā-kārī tathā-vādī.*

The wrestlers' hostility to Suppabuddha seems to denote a dislike of his insulting behaviour towards the Buddha.

The times when the Buddha is recorded to have smiled are rather rare. There was always a reason, and usually a pleasant one. (Again, another essay might be written on this subject[1]). I find it hard to believe he felt any triumph at the thought of another man's downfall or at the knowledge that his prediction would be justified by events.

STORY III

The Elder Devadatta (Ap. p. 300; ApA. 121ff. DhA. i. 147ff.).

Milindapañha p. 205 says that because Devadatta had offended in this becoming against the Buddha who should not be offended against and had split the harmonious Order, he therefore

[1] Cf. Paul Mus, *Le sourire d'Angkor*, Artibus Asiae, XXIV, 3/4, p. 363 f. [Note by editor.]

entered the earth. DhA. i. 139ff. gives a concise account of the beginning of Devadatta's hatred in this birth for the Buddha and of his six major attempts to get rid of him and usurp his place. All these efforts failed. Later, when Devadatta was extremely ill, he persuaded some of his followers to take him to the Buddha who "though I have borne him ill-will has never borne a shred of ill-will towards me". But the Buddha declared that Devadatta would never again see him in this existence even though he were brought right inside the Jetavana. The carriers set down the litter within the precincts and went off to bathe. Devadatta got up and put both feet on the ground: they entered the earth, *paṭhaviṁ pavisiṁsu*, to be followed in turn by his ankles, knees, hips, breast and neck. When his jaw-bone was resting on the ground he spoke a stanza declaring that he took Refuge in the Buddha. And this, apparently, he genuinely meant. According to DhA. i. 147 the Buddha had this last act of Devadatta's in view when he ordained him. For only if he died as a monk could he, whatever the weight of his kamma, have something to hope for after his eons of torment in Avīci were over. For he entered the earth and was reborn in Avīci, the Great Niraya.

Notes: It is said that because on different occasions "in the past" the Buddha had been offensive to pacceka-buddhas or some other mortals, he now suffered from Devadatta in the ways he did.

It is quite arresting that father (see Story II) and son are both recorded to have entered the earth. Is this a deliberate acceptance of some hereditary failure?

The Mahāpiṅgala-jātaka (No. 240) was told in reference to this episode when Devadatta was swallowed by the earth, *paṭhaviyā gilito*.

STORY IV

The yakkha Nandaka (Ud. IV.4, name of the yakkha not given; MA. iv. 8, called Nanda; incident referred to at ThagA. iii. 104).

For no apparent reason the yakkha gave the venerable Sāriputta who was meditating a mighty blow on the head. At once the yakkha, crying out "I am burning, I am burning", fell into the Great Niraya at that very place (Ud. IV. 4). It is left to UdA. to supply the usual details of the earth being unable to sustain that evil being and opening a fissure, and of flames shooting up from Avīci and taking, *gaṇhiṁsu*, him even as he lamented.

Notes:- This is the only canonical story on my list to give some of the relevant details. But, as just mentioned, its account has to be filled out by the Commentary.

This Commentary (UdA. 246) raises the question of whether the yakkha reached Niraya in this existence. It seems of the opinion that he did not, but that he suffered enormous pain here as the result of the strength of the evil kamma he had set up, and only on his decease from this world did he arise in Niraya. MA. iv. 8 is of the view that at the very place where Nanda cried out "I am burning" (three times as here recorded), he entered the ground (*bhūmi* here, not *paṭhavī*) and was reborn in the Great Niraya there to experience in the immediately next existence, *bhavantara*, the result of that unskilled deed.

In Buddhism, to say "I acted without thinking, I did not mean it" is no excuse. Inadvertence is, in metaphysical terms, a "forgetting".

STORY V

The brahman youth Nanda (VA. 273, no name; MA. iv. 8, called Nanda; DhA. ii. 49f. called Ānanda).

His offence lay in raping the nun Uppalavaṇṇā, one of the Buddha's two chief women disciples (see Vin. iii. 35 where no name is given him.). VA. 273 describes the events as follows: "The great earth, though capable of sustaining Mount Sineru, yet, as if unable to sustain that evil man though his body was only a fathom in length, splitting asunder, made a fissure. At that very moment he went as fuel for Avīci's flames". DhA. ii. 49-50 is less picturesque and more sober: "The great earth, as if unable to sustain his evil qualities split asunder, into two, *dvedhā*. Entering the earth and going along, he was reborn in the Great Avīci". MA. iv. 8 is also terse: "The earth, having split asunder, gave an opportune chance (?), *okāsam adāsi*, and he entered the Great Naraka (a name for Niraya) just there".

Note:- The only point of interest I can mention here is the slightly different wording given by these three Commentaries. That a chief disciple, one from each sex (see Story IV), is the victim of another's unskill may be of some significance, on the lines of a gift made to a person well developed in moral behaviour and intellect being greater in merit than one made to a person not so well developed.

STORIES OF THE PAST

(*atīte*)

STORY I

Sīlavanāga-jātaka (Jā. No. 72, vol. i. p. 319ff.)

This is about a man (Devadatta) who not only broke his promise and betrayed the good elephant-king (the Bodhisatta) who had saved his life, but also caused him intense physical suffering. When for the last time that evil man, *pāpapurisa*, was going away, no sooner was he out of the elephant's sight than the compact and solid earth, though able to sustain Sineru and its surrounding mountains not to mention all the loathsome filth thrown on it, was as though unable to sustain his heap of evil qualities—splitting asunder, it made a fissure. Immediately a flame, issuing forth from Avīci, the Great Niraya, and clothing that man who had betrayed his friend as if adorning him in a woollen blanket and wrapping him round, took him.

Notes:- The earth's density and solidity are recognized. They are symbols for the dense darkness of Ignorance, the direst of all bonds (M. ii. 44).

The flame is spoken of both as clothing (*pārupantī*) him and as wrapping him round, *parikkhipitvā*.

The reading in Fausböll's Jātaka, vol. i. p. 322, of *kusalantakena kambalena* is rather baffling. I propose to emend to *kulalaṁkatena kambalena*.

It "took him", *gaṇhi*, or perhaps seized him—cf. Genesis 5.24 "God took him". Same expression in *etarahi* story No. IV.

The essential points of this story are given also at DhA. i. 148.

STORY II

Khantivādi-jātaka (Jā. No. 313, vol. iii. 39ff.)

King Kalābu (Devadatta) was departing after he had had an ascetic (the Bodhisatta) tortured in a most horrible way and had just got out of his range of vision when the solid, *bahalā*, earth rent, *phalitā*, as if it were a stiff oblation-cloth, a flame issued forth from Avīci and, clothing the king as if in a red woollen blanket to be given by his family, took him. Entering the earth at the very gate of the pleasure-garden, he was established in Avīci, the Great Niraya.

Notes:- New here is the word *phalitā*, instead of the more usual *bhijjitvā*, splitting asunder. And also new is the simile of the stiff cloth, and though admittedly the Jā. reading is doubtful, these Stories do not usually have a simile of any kind at this point in the narrative.

This Jātaka is referred to at DhA. i. 149.

STORY III

Culladhammapāla-jātaka (Jā. No. 358, vol. iii, p. 177ff.)

The compact earth, *ghanapaṭhavī*, unable to sustain King Mahāpatāpa's (Devadatta) evil qualities of jealousy and anger, splitting asunder, formed a fissure. A flame shooting up, *uṭṭhāya*, from Avīci, wrapping him round, *parikkhipantī*, as with a woollen garment given by his family, taking him, plunged him, *khipi*, into Avīci.

Notes:- Being plunged or hurled, *khip*^{i}, into Avīci by one of its flames, though not a unique expression in such contexts, does not occur often.

This Jātaka is referred to at DhA. i. 149.

STORY IV

Cetiya-jātaka (Jā. No. 422, vol. iii. p. 454ff.)

The King of the Cetiyas, Cetiyarājā (Devadatta), also called Upacara and Apacara, was the world's first liar and lived in the first eon. The people had no idea what a lie was and asked one another whether it was blue, yellow or some other colour. The king stuck to his lie up to the seventh time. The first time he uttered it he lost his supernormal powers; at each subsequent time he entered the earth up to his ankles, knees, hips, navel, and breast in turn. Then, at the seventh time, the earth made a fissure for him and a flame, shooting up from Avīci, took him.

Notes:- The lie was occasioned by some family dispute about the occupancy of an important post.

The gradual entry into the earth is reminiscent of Devadatta's entry into it in this existence: see *etarahi* Story III.

The Cetiya-jātaka is referred to at some length in a 12th Century Pali work, meant primarily for lay people, the Upāsakajanālaṁkāra (romanized edition forthcoming by the Pali Text Society), as a warning against lying. All the same, it seems a harsh retribution, and the king's persistence in the lie must have told against him.

STORY V

Mahākapi-jātaka (Jā. No. 516, vol. v. p. 67ff.)

The great monkey (the Bodhisatta) with difficulty pulled a man (Devadatta) out of a pit where he had lain starving for ten days, sat down to rest and fell asleep. The man, thinking to kill him and eat his flesh, threw a great stone at him wounding his head severely. In spite of his pain the monkey bounded from tree to tree to show the man the way out of the forest. Eventually this man told a king why he had become a leper. At the end of his epic recital, the earth made a fissure and the man falling into it, *cavitvā*, at that very moment was reborn in Avīci.

Notes:- This story was told in reference to Devadatta's attempts in this existence to kill the Buddha by hurling down a stone on him. It is not to be confused with the other Mahākapi-jātaka (No. 407) where the Bodhisatta was again a monkey-king who recking not of his own life made of himself a bridge, and Devadatta leapt on his back intending to kill him, which he succeeded in doing.

There are two other Jātaka-stories where Devadatta, symbolizing the type of person who merited being swallowed by the earth, *paṭhaviyā gilayamāno* (Jā. ii. 200), entered it for not keeping his word and was reborn in Avīci: Jā. No. 222, the Cūḷanandiya; and the Paṇḍara-jātaka, No. 518. Neither of these mentions a flame issuing from Avīci, any more than does this concluding *atīte* story. In the Jātaka it is probably only Devadatta in some form or another who is said to enter the earth.

CONCLUSION

In the ten stories collected here, the great earth in ridding itself, and at the same time the community of men, of unskilled beings it can no longer sustain, is nevertheless going against its true function which is to support all conditioned beings equally. For the purpose of the story-tellers, however, the workings of kamma are expressed as a righteous malevolence and a rightful benevolence displayed by the earth. A similar activity, one of pure benevolence, can be traced, I think, in the Majjhima, Sutta No. 116, the Isigili. This records how, once upon a time, *bhūtapubbaṁ*, five hundred seers, *isi*, all of them pacceka-buddhas, dwelt on this Isigili mountain. Because they could be seen entering it but were invisible once they had gone in, people said "This mountain swallows these seers", *isī gilati*, and Isigili became its designation. Indeed, the last sentence of this Sutta, being an injunction to praise those "who have attained parinibbāna", suggests that after they had entered the mountain they never emerged again. Entry into the earth was for them as favourable as it was final. On the other hand, since only nibbāna is permanent and all else transient, the unskilled beings who have been swallowed by the earth will one day escape from Avīci—a purgatory and not an everlasting hell. Its terrible torments and the eventual liberation from them are vividly described in Majjhima Suttas 129, 130. Even Devadatta, so it is said, will get free and be a pacceka-buddha named Aṭṭhissara after hundreds of thousands of eons (DhA. i. 148): in former births he had done good and meritorious deeds (Miln. 205).

In Pali literature not the earth, but Mount Meru (Sineru) is the symbol of stability. The earth, on the contrary, the sustainer or supporter of Sineru, can not only split or open itself to form

a fissure; it can also quake and tremble: eight causes of earthquakes, *bhūmicāla*, are enumerated (D. ii. 107, A. iv. 312). Again, its surface can rise and fall to the touch of a Buddha's foot so that the ground he walks on is always level: the hollows fill up and the humps subside—to this extent the earth's surface is elastic (Miln. 179; DA. 45). And, though over and over again it is called *acetanā*, incognizant, unconscious, un-volitional, this does not seem borne out entirely by the facts as recorded. At least one commentarial passage (DA. 560) faces the difficulty: it argues that when from the eight causes the earth quaked during the conception and nativity of the Buddha, that the earth had no incognizance, *n' atthi acetanatta*, may be attributed to the earth-*devatās*. Otherwise, apart from this passage which may be unique, the earth is described as *acetanā* (e.g. Miln. 179, AA. i. 183), whether earthquakes are being reported or the earth's opening itself and forming fissures and chasms to entrap those of gross unskill. It can no longer bear them, any more than it would be able to bear, though this has never been put to the test, the simultaneous uprising of two Buddhas (M. iii. 65; A. i. 27) for the various reasons given at Miln. 236ff. The earth therefore, though utterly indifferent alike to the lovely and the filthy things thrown on it (M. i. 423), seems to be endowed by popular tradition with some awareness of "world-shaking" events in the life of man; and though it is difficult to determine whether it was regarded as more or less alive, whether cognizant or not, it could be regarded as an active agent. And not only active, but also co-operative in its power to mark astounding events by quaking and trembling, and in its power to forward the general interests of mankind by eliminating beings who might well be eliminated at the very time and place where this was most necessary.

This elimination is the acme of each story as told for the enjoyment or the edification or for the salutary warning of the man of the bazaar, listening, it might be, under the palm-trees by the light of the moon when the day's work was done and the story-teller was there to beguile his leisure. Such warnings persist even to-day in Ceylon in various village temples where paintings on walls or figures in high relief vividly depict the tortures to be expected in Niraya, and perhaps, in the absence of policemen, restrict the incidence of crime.

But what of a deeper philosophical meaning on a level of thought more in accordance with things as they really are, *yathābhūtaṁ*? The shallows of thought and of figurative expression were meant for one type of listener and the deeps for another. The earth, solid and compact, is the densest thing we know. There is no other density like it, as perhaps our ancestral cave-men realized. It is also the element of expansion, of extension, so presumably can make room for new-comers. To be buried, entombed and imprisoned there is only a metaphorical way of saying that the spiritual forces have become "earth-bound" or deprived of their essential and specific powers, among which is the all-decisive faculty of volition. To swallow beings so that they become buried in the earth means no more and no less than the swallowing down of the free spirit of man and extinguishing it in those regions of uniform spiritual darkness where no Wisdom shines. But Buddhism, with its insistence on impermanence, gives a second chance, and not only a second chance but chance upon chance. One day, in the fulness of karmic time, the gloom of ignorance will be rent and the light of knowledge supervene, however feeble the first few rays. Buddhism is a teaching of hope, so, contrary to Milton, there *is* "hope of end". "Goodly is the Way, goodly the course for the realization of nibbāna—but it needs diligence" (S. iv. 252).

ROBERT B. JONES

COMPARATIVE THAI STUDIES: A CRITIQUE

Through the efforts of such eminent scholars as Maspero, Burnay, Cœdès, Haudricourt, Li and others comparative Thai studies have become well established and the recent publication of Søren Egerod's "Studies in Thai Dialectology"[1] culminates previous studies in providing an excellent introduction to the principal findings to date and adds important new data as well as Egerod's own interpretations and suggested changes in previously proposed reconstructions. With the publication of this important work it seems appropriate to examine critically the work that has been done up to this point from the point of view of both methodology and results.

This critique is phrased in reference to Egerod's article only because it is the most recently published work and includes a good survey and excellent bibliography[2]. It is not intended as a critique of that work alone, though it is limited for the most part to the varieties of Thai included there for ease of reference and comparison. It would be desirable to include dialects of Yünnan and eastward but the sparseness of data in published accounts makes that impossible, though material that is available does not suggest anything contradictory to this critique.

Among the many difficult problems of reconstruction involved in comparative Thai studies one has been by far the most important. This is the problem of how to reconstruct those correspondences belonging to the so-called "low" series of stop consonants, in terms of the writing system of standard (or Bangkok) Thai. Comparativists have relied heavily on the Sanskrit values of the equivalent Thai symbols to solve the problem, on the assumption that since the symbols represented voiced stops in Sanskrit they must have had the same value in Thai at the end of the thirteenth century when Rama Kamheng established the Thai writing system. This assumption ignores the important fact that Rama Kamheng's system was borrowed and adapted from a Khmer (or Mon?) system, which had in turn been borrowed and adapted from India some eight centuries earlier. The relationship between Indian symbol and Khmer (or Mon) value may be profitably investigated but it would seem to have little relevance for Thai unless one can show supporting comparative evidence, and such evidence is not found in modern dialects. The situation is not different from that found in many languages which borrow writing systems and adapt in some usually systematic way symbols not actually necessary. The examples of Greek, Latin and German may be cited, as well as others besides Thai and Cambodian which have adopted Indic scripts.

The problem has been further complicated by another assumption, also based on the writing system but considerably influenced by the Ancient Chinese tonal system as well, that since the system originally provided only three indications of tone there must have

[1] *Acta Orientalia*, XXVI, 1-2, 1961.
[2] Newcomers to the field of comparative Thai will find Egerod's bibliography indispensable.

been only three tones. Had that been the case it is difficult to understand any necessity for classifying the consonants into three tonal groups, providing in theory for a possible nine tones. The most reasonable explanation seems to lie in the linguistic sophistication evidenced by Rama Kamheng in recognizing the limitations on the distribution of classes of initial stops in various tones and devising, perhaps on the Cambodian example, a three-way classification of the consonants to account for the tones, probably six, of the Thai of north central Thailand at that time.

One must also consider the assumed value of the writing system for comparative studies. By the end of the thirteenth century Thai migrations, covering some 200-300 years[3], were complete to the extent that Thai princes ruled virtually all of continental Southeast Asia except present-day Vietnam and Cambodia. Thus the writing system devised at that time may well be of interest in the history of the language of central Thailand but it can hardly be expected to be revealing of an earlier period of common Thai.

The problem of reconstructing the initial stops can be stated fairly simply. The stops fall into four basic sets of correspondence which occur in six sets of tonal correspondence. These sets may be schematized[4] as follows using the labials to represent the situation. The first set, p::ph, represents the "low" series of consonants, the /p/ of that set occurring in a group of dialects which includes Khün, Yuan, Shan, White Thai. Tonal correspondences are identified simply by numbers. This schema is a reorganization of the material provided by Egerod.

Consonant Correspondences	Tone Correspondences
p :: ph	1, 2, 3
ph :: ph	4, 5, 6
p :: p	1, 5, 6
b :: b	1, 5, 6

It should be noted also that other consonants, for example the nasals, occur in correspondence sets in all six tones: m : : m / 1, 2, 3, 4, 5, 6. On the basis of Thai spelling these have previously been interpreted as voiceless in tonal sets 4, 5, 6, and as voiced in sets 1, 2. 3,

Given the information that no modern dialect reported shows more than three contrasts for initial stops, and some only two, and that none of them has fewer than five nor more than six tones[5] the choice in reconstruction between four consonants and three tones, or three consonants and six tones would seem obvious. But, being strongly influenced by the writing system, comparativists have taken the 4 x 3 choice. The question then is how to reconstruct the correspondence p :: ph, and by answering this question on the basis of Sanskrit and reconstructing a voiced stop *b one is at once forced to reconsider each of the other correspondences, which would otherwise have been perfectly straightforward. As it is one arrives at something like

[3] Cf. Kachorn Sukhabanij, "The Thai Beach-head States in the 11th-12th Centuries," *The Silapākon Journal*, v. 1, 1957.
[4] A complete statement of Proto-Thai phonology according to my own views expressed in this critique is now in preparation.
[5] Some dialects have been described as having more than six tones but in all such cases two or more of the tonal distinctions are in complementary distribution according to initial consonant class and are thus not in phonemic contrast. Should a dialect be reported with more than six phonemic tones, however, there is no reason why it should not be easily accommodated.

the following, whatever symbols are chosen, and three slightly simplified proposals are given here, two of which include the stage of the central Thai writing system called Old Siamese. The third is my own and depends on six reconstructed tones, the differences in development of *ph being correlated with different tones.

	Old Siamese	(1)	Proto-Thai	Old Siamese	(2)	Proto-Thai	(3)	Proto-Thai
p :: ph	< *b	<	*b	< *p_h_	<	*bh	<	*ph
ph :: ph	< *ph	<	*ph	< *ph	<	*ph	<	*ph
p :: p	< *p	<	*p	< *p	<	*p	<	*p
b :: b	< *ʔb	<	*ʔp	< *ʔp	<	*b	<	*b

The reconstruction of the last set in proposals (1) and (2) is accomplished, rather *ad hoc*, by drawing on the phonetic nature of the voiced stops in modern Thai, though in no modern dialect so far described does the glottal[6] feature provide a phonemic contrast. One can choose any symbols one may wish to represent such a situation though some may be more acceptable than others. Of the three proposals given here the second is least acceptable because of the sequence *b > *ʔp > b which seems most unlikely. The sequence *bh > *p_h_ > ph/p is open to the same objection.

To be sure any formula which accounts for all the data will serve to establish relationship between languages and on that basis alone one can have no serious objections to the formulae that have been used in Thai studies. But we all wish for more than the simple establishment of relationship, and for more than that we must have a formula which not only accounts for the data but which also represents reality as nearly as possible both in terms of the reconstructed prototype as a language and in terms of what is known about linguistic change, especially rate of change though here our knowledge is very weak indeed. The work done so far in comparative Thai studies fails, I am afraid, on both these points. When one compares the various modern varieties of Thai he cannot help but be struck by the great similarity they show to one another, and he cannot help but be astonished at the lack of similarity between these and the previously proposed prototypes.

Regarding linguistic change, comparative Thai studies have been largely concerned with changes assumed to have taken place between the beginning of the fourteenth century (Rama Kamheng's inscription, dated 1293) and the beginning of the seventeenth century, or even earlier, by which time there are numerous European accounts of Thailand which cite Thai words with sufficient accuracy to indicate that the language was essentially the same then as now, at least in the matters of phonology with which we are most concerned. Within the brief span of some three hundred years we must account for such sweeping changes, among others, as the following:

1) voiced stops and spirants become voiceless in some areas, and become voiceless and aspirated in other areas.

[6] The term "glottal" is somewhat misleading. The physiological formation of these stops involves onset of voice and lowering of the larynx prior to release of the stop, producing a prevoiced, implosive stop. But even this definition applies only to words in isolation, or under conditions of isolation within an utterance. In normal speech they tend to become simply voiced plosives.

2) voiceless sonorants, on the other hand, become voiced.
3) a further change in Shan whereby all voiced stops are lost.
4) a further change in some southern dialects (e.g. Trang) whereby all aspirated stops are lost.
5) the development of the present tonal systems.

The time involved is surely insufficient and it would appear that on this point too the proposals are unacceptable.

The varieties of Thai included here constitute a very closely related group, the prototype of which could not have been very different in structure. On the other hand, what little data we have available on the numerous dialects of Yünnan and eastward suggest such differences as to constitute a separate group, or groups. When these are included in a rigorously controlled reconstruction we will arrive at a linguistic structure which may be legitimately labelled "Proto-Thai", and which may indeed be significantly different. Only then can we expect to make any real progress in the investigation of such interesting and important questions as, for example, the wider affiliations of Thai. At present the genetic relationship of Thai with any other language group remains undemonstrated. The once popular idea of a Thai-Chinese relationship has been largely abandoned, though some researchers still approach the study of Thai as if the relationship were at least potentially acceptable. More important, the Thai-Indonesian relationship proposed by Benedict[7] has been rather widely accepted, in spite of the fact that careful study of the data and the methodology reveals that the relationship is not supported. Many of the starred forms of Thai used are highly questionable; there are no regular correspondences and it is unlikely that such a small body of data could provide such regularity; no general statements are possible. On the contrary, the data can probably be better explained as borrowing from Indonesian into Thai, even including an explanation of the tones of many of the Thai words. All this is not to assert that Thai is not related to either Chinese or Indonesian, but only that the relationship has yet to be demonstrated. A more realistic reconstruction of proto-Thai would place us much nearer a solution to such problems. A final solution, however, will depend on our having comparable reconstructions for all other language groups of the area. The work that has been done in Thai is far in advance of comparative work in any other group in Southeast Asia except Malayo-Polynesian. Indeed it is only because Thai studies are so well advanced that a critique such as this can be undertaken.

[7] Benedict, P. K., 'Thai, Kadai and Indonesian," *American Anthropologist*, v. 44, no. 4, 1942.

U KHIN ZAW

A FOLK-SONG COLLECTOR'S LETTER FROM THE MON COUNTRY IN LOWER BURMA (1941)

I am a vagabond at last—sleeping in *zayats* [shelters for pilgrims]; bathing at wells; eating at *phongyi kyaungs* [monasteries]; barefoot most of the time; privacy none; sanitation not understood; dust yes, yes; barking dogs, yelping mongrels, mangy pariahs—all intimate friends.

Here at Pa-nga the inquisitive outspoken *phongyi-kyaungthas* [boys sent to the monastery to receive an education] are a delight.[1] They treat us with frank disregard. They amuse themselves with us without undue ceremony any time they feel bored with playing marbles. The moment they feel bored with us they leave us to turn their attention to a fruitful mango tree. When we ask them to do anything for us they comply cheerfully just as part of the game. They expect no tips, they do not say "buckshee, buckshee", gain is beneath their dignity. The food in *phongyi-kyaungs* may be deficient in quality, but quantity so makes up for it that there is absolute content in their faces and bulge to their tummies. The only correct thing to do if you want to show gratitude (not that it is necessary) is to give them whatever you have left over in the way of succulent curry. This they enjoy heartily and afterwards discuss with you the merits of the provender equally heartily. Not thanks, mind you, just dispassionate appreciation. Some of them are very young. Most of them wear two *longyis* [cotton sarongs], one tied round the waist, one either slung round the shoulders or wound round the head. Each time they bathe, the two longyis change places. They have short lessons in the morning, when everyone shouts without interest whatever he is supposed to be learning, over and over till stopped by the *phongyi* [monk]. Sums are done vocally too, answers being given by the whole class in unison. Those who don't know the correct answers join in unabashed just intoning the notes (*re-|do-*). Lessons, sums, everything is sing-song.

I felt young again hearing the familiar lines "*yaṁ maṅgalaṁ dvādasahi*" from the *Maṅgala Sutta*, the Buddhist code of conduct. If nothing prevents me I shall set *Maṅgala Sutta* to music properly and write it down. I realise now that the sound of these old lines is fundamental to Burmese culture. Anglo-Vernacular schools, colleges and the University—all are shams by comparison. The Burmese are a civilised people not because of these shams but because of *Maṅgala Sutta*—"*bho devaputta, 'ui nat sa:*"—intoned by young voices issuing from the curved and trellised windows of the Buddhist monasteries. As a matter of fact *we* "educated" ones are renegades. When anyone says "The Burmese are a civilised people" *we* do not figure in it because, although we may have been civilised in boyhood, we have since become sophisticated, betwixt and between, anomalous and most insufferably conceited into the bargain.

[1] Pa-nga is a small railway-station town on the Moulmein-Ye line in Amherst District, about 40 miles south of Moulmein and 50 north of Ye.

To go back to the *phongyi-kyaungthas*. Their school hours are short. These and the evening and morning prayers are the only regular items in their day. Their duties are so general and undefined that it seems they have nothing to do except what they are told to do when they are told to do it by the *phongyis*. The rest of the time they range over the monastery compound and outside too, playing the time away, not only at childish games, though. I caught two or three of them teasing young girl hawkers, quite harmlessly and without the precociousness of young street Arabs. At night they sleep all in a row, each on his little mat, with a dirty little cotton blanket and no pillow, on the floor of the monastery hall. A collection of their little mats and blankets stood at the same corner every day. I never saw a pillow. Though I was sheltered from the wind in my *zayat*, I used to wake up cold each night and had to use the woollen blanket. They never seem to mind the cold. It is extraordinary how fit they are, and happy, sleeping like that and eating whatever is left over by the *phongyis* in the morning and just cold rice at night.

Next, the *Upazins*, i.e. those of the Buddhist order who have passed through the *Upasampadā* ordination. They are as inquisitive as the *phongyi-kyaungthas* but without their detachment. There were half a dozen only in the Pa-nga monastery, and all rallied round to be helpful in various ways. There are always two or three hanging round, so that I cut all civilities whenever I want to concentrate on my work, and just get on with it, which seems the right thing to do. The Upazins do not mind a bit. They sit on, talking with someone else if not with me. The first night we couldn't get to bed for a long time, as one after another dropped in to entertain us. The second night we slept early. Reason: there was a *zat-pwè* [theatrical performance]—no less than the famous Shwéman Tin Maung—in the nearby village, and most of the Upazins were there. Their rules seem to be less strict than that of the Burmese clergy in Rangoon, not because they are lax but because this particular monastery is something like a *polytechnique*—as they say, "*dī kyon*: *ka lokīpaññā cuṁ tay*." The interests of the presiding Abbot (away while we were there) range far and wide but are not of the other world. He has two private cars. He has two dynamos and an engine which works the pump as well, so that there is electric light, and water laid on. The odd thing is that the electric bulbs are hung not where they may be useful but where they can be seen from afar. And water laid on simply means that from a huge tub on a high platform water is led to a solitary tap near the kitchen. I also saw three slim Burmese racing boats stowed away under the monastery. The monks seem to resemble Jesuits. The useful arts, such as carpentry, plumbing, painting and sculpture, are practised here. In fact the Mon *zat-pwè* company is reputed to belong to the Abbot, not because it does so in fact but because the company have to rely on him for painting the scenery and making the masks, and so are at his beck and call. The Mon *Saya* [*ācārya*] brought me to this monastery especially to meet this *zat* company. As luck would have it they departed on contract the day before we arrived. Nevertheless I wrote down several Mon folk-songs from an old singer and his daughter. Having pumped them dry we had nothing more to do there.

We left Pa-nga yesterday at 1.40 p.m. The day before that we paid a flying bus-trip to Amherst. The bus was worse even than the Hmawbi bus, again because of this Shwéman Tin Maung.

We reached Yé yesterday at 5.30 p.m. Heard a violin recital last night. Crowd as usual, out of which someone or other raised his voice in song, whenever remembered. Now the oldest Mon musical troupe have arrived, with 'crocodile-zither', violin and drum. Had one of the

finest experiences of my life. Mon music of course! You must tell Luce and U Chit Thoung how moved I was at the plight of this old Mon culture, so fine and so forlorn. Our bad luck in missing the Mon *zat* was amply made up. That in any case would have been vague and vast, with many strains of Burmanisation. This is pure and unencumbered. The whole troupe happened to be still together and they turned up at short notice. Although you might call it an *a-nyein* [light entertainment troupe] in Burmese, it is far removed from the modern Burmese *a-nyein*. Apart from the inevitable *cī*: (bell) and *wa*: (clapper), there are only four kinds of musical instruments, to wit: *mi kyoṅ*: (crocodile zither) with a widened belly and 12 stops and 3 strings and played with a plectrum; *tayo* (violin) like the Burmese *tayo* that you see on Shwédagôn Pagoda; *buṁ* (drum) only two drums; and *prwe* (bamboo pipe), the most unpretentious and yet the leader of the lot as I expected, 20 inches long and an inch in diameter, with 7 holes. The tonic is produced by blowing with the three upper holes stopped like the Burmese *prwe* or small oboe. The pitch is also like the Burmese *prwe*, D above middle octave. It doesn't overblow like the Burmese *prwe* but the mellowness of the tone is lovely. They tune their instruments from the bamboo pipe and the player gives its key-note with a little flick at the tail, a sort of "Gee-up", which frequently turns up while playing because of the sob in Mon singing, which it tries to imitate. Time is simple *ching-chup*, *ching-chup*, with unimportant variations, occasionally, like the drums; when speed is required the beats are doubled. This description is getting to be too detailed and too long. I need only give you a hint: their dominant is held with so mournful an effect that instead of brightness it calls up an insistent picture of an abandoned people yearning for the impossible, a forlorn call for times that never will come again.

They are such simple, pathetic and harmless people, their old men and women so noble of appearance and so defenceless, and their culture, their beloved music so fallen into disgrace with fortune in men's eyes,—that looking on them while their music was playing, my heart went out to them and my sight blurred.

LINDY L. MARK AND FANG KUEI LI

SPEECH TONE AND MELODY IN WU-MING FOLK SONGS

INTRODUCTION

For some time, musicologists and linguists have grappled with the problem of the relationship between speech tones and melodic contour, especially when the language is tonal. A basic assumption underlying several recent studies of this sort seems to be that "intelligibility" of the text is of supreme importance and melody should never unnecessarily obscure it. In an investigation of African songs, Dr. Marius Schneider states that "... if a word is to be grammatically intelligible, the individual syllables cannot be sung arbitrarily high or low. Speech tone and musical tones must be definitely correlated." (Schneider, 1961, p. 204). If textual intelligibility is of such overriding concern and entirely dependent upon tonal inflection, one might ask, why do people bother to sing at all? Dr. George List takes a more permissive attitude when he asks: "Must the contours of the music carefully follow those of speech so that complete intelligibility will be preserved or is the music free to construct its own melody independently of the melody of speech, the meaning of the language used then being understood by considerations of context?" (List, 1961, p. 16). If one is willing to take a further leftist stand and admit that people might sing for *musical* reasons, then the question could be, to what extent are inflectional speech habits carried over into musical expression?

In one genre of Chinese art music, K'un Ch'ü, great pains were taken by librettists and arrangers to match speech tone and melodic progression according to certain stylized standards (Levis, 1936; Yang, 1953). In others, speech-tone-melody parallelisms are far from exact (Chao, 1956). From his work on African music, Dr. Marius Schneider has derived a number of *rules* concerning the conformity and non-conformity between speech tones and melody (Schneider, 1942) which he then applied to a group of Chinese songs (Schneider, 1950), with seemingly great success. However, his stringent approach from the point of "intelligibility" led him to state even exceptions and contradictions as if they were *a priori* mandates. Some of these rules also raise interesting questions regarding the melodies of tonal language songs. For instance, Schneider rule 5 states that a high linguistic syllable often falls on a low pitch because it occupies a strong beat in the rhythm (translated from Schneider, 1950, p. 62). This implies that (1) at points of rhythmic stress, speech tone might yield to melodic contour and that (2) many if not most low pitches occur on strong beats. The latter if true, would be a most important characteristic of Chinese and African music hitherto unreported. Unfortunately he does not elaborate. Secondly, Schneider rule V states that a low linguistic tone may fall on a high pitch when it falls on a weak beat (ibid.) The implication here is that on rhythmically

weak beats, speech tone *also* might yield to melodic requirements, and together with rule 5 adds up to the simple fact that *sometimes melodic demands take precedence over speech tones.* Further, Schneider rule 6 states that when melodic contour is determined by the first verse, it is repeated without regard for the speech tones in the following verses (ibid.) This is admitting that the rules have really limited application and are not well respected at all. The truth is that one really never knows what determines a melodic contour. It is a well known fact that traditional melodies often have an independent existence apart from any particular text (Herzog, 1950, p. 1039). A melody and its variants may be associated with many texts; verifying the original text for a tune is sometimes impossible.

Finally Dr. Schneider's group of songs include music from several genres, from operatic aria to poetic recitation. In any culture with a stratified musical tradition, it is dangerous to generalize from one genre to another until each has been examined fully. To apply the findings from one tonal language to another unrelated one, as Ewe and Chinese, is even more dangerous. This is not to say that such comparisons should not be made, but that a thorough, unprejudiced investigation be done first in each language and its music. In this present study, it is perhaps fortunate that the material limits us to one dialect, one genre, and even one basic melody.

Wu-Ming is a district located in the center of Kwangsi Province, where a Tai dialect closely related to such well known languages as Thai (Siamese), Shan, etc., is spoken. It is strongly influenced by Chinese. A comparison between these Wu-Ming songs and the folk songs of south China or Thailand is highly desirable, though still premature. Hopefully our results will be one more block in the mosaic of the speech-melody puzzle.

WU-MING PHONOLOGY AND POETICS

The phonology of the Wu-Ming language and the poetic form of its songs has been studied by Li (1956 a, b). A brief summary may be given here with some typographical modifications for those who do not read Chinese.

(1) Consonantal system:

labials	p	ˀb	m	f	w	ˀw
alveolars	t	ˀd	n	θ	l	
pre-palatals			ň	š	j	ˀj
velars	k		ŋ	x		
laryngals	ˀ			h		

(2) Vocalic system:

high vowels	i	ï	˙(back unrounded)	u
mid vowels	e	ö	(front rounded)	o
low vowels	a		ă	

(3) Tone system: Each numeral represents a pitch: 5 - high, 4 - mid high, 3 - mid, 2 - mid-low, and 1 - low. The pitches are relative as in most tonal languages. Two numerals represent the tone contour: 55 means that the tone starts at a high pitch and ends in a

high pitch, thus a high level tone. 31 means that the tone starts at the middle pitch and ends in low, thus a rather low falling tone etc. Wu-Ming has six tones:

First: mid-level:	33	
Second: low-falling:	31	
Third: high level:	55	
Fourth: high-fəlling:	51	
Fifth: high rising:	24 or 35	(short vowels followed by -p, -t, -k)
Sixth: low-rising:	13 or 12	(short vowels followed by -p, -t, -k)

In these Wu-Ming songs, a distinction is made between "even" and "oblique" tones; this seems to be influenced by Chinese tradition. "Even" and "oblique" do not describe the actual contour of the tones but are traditional classificatory terms. The First and Second tones, namely 33 and 31 are classified as *even* tones, despite the falling contour of 31. All the others are in the class of oblique tones, though 55 is high and level. Each of these two classes is in rhyme with its own kind and cannot be confused. Aside from a pattern of tone rhyming, there is in addition vocalic rhyming, which also follows class lines. Although the vocalic rhyme is not germane to the present study, it should nevertheless be mentioned here. There are six catagories or classes of vocalic rhymes; (1) long vowels, (2) long dipthongs, (3) short dipthongs, (4) long vowels with final consonants, (5) short vowels with final consonants, (6) dipthongs with final consonants. While final consonants are subdivided into two groups, -m, -n, -ŋ, and -p, -t, -k; each may be freely rhymed within its own group also. In addition, u may be rhymed with ï.

While most of the songs analysed here consist of 8 line stanzas, the basic form is the 4 line stanza (see Appendix II, Text II; Chiang Tsu Ya, verse 2). The 8 line stanza is an extension of the 4 line type. 2 lines form a couplet, and 4 lines a unit. The 8 line stanza as actually sung consists of 3 units, with repetitions of the first 2 couplets. The tone rhyme pattern of each 5 syllable line (all of the songs texts have 5 syllables to each line) is as follows: (O = oblique, E = even)

{— — — — O,
{— — O — E. or {— — — — E,
{— — E — O.

These two patterns alternate; that is, if the first couplet is OOE, the next couplet will be EEO. These two couplets or 4 lines form a unit. The next unit then will reverse this order; that is, the first couplet now will be EEO, while the second couplet will be OOE. Thus:

line 1.	— — — — E,	(first couplet)	unit 1
line 2.	— — E — O.		
line 3.	— — — — O,	(second couplet)	
line 4.	— — O — E.		
line 5.	— — — — O,	(third couplet)	unit 2
line 6.	— — O — E.		
line 1.	— — — — E,	(first couplet)	
line 2.	— — E — O.		

line 7. — — — — E, (fourth couplet)
line 8. — — E — O.
unit 3
line 3. — — — — O, (second couplet)
line 4. — — O — E.

The vocalic rhyme pattern is very similar to the tone pattern but not always coinciding on the same syllables:

line 1. — — — — A,
line 2. — — A — B.
line 3. — — — — B,
line 4. — — B — —.
unit 1

line 5. — — C — C,
line 6. — — C — A.
repeat lines 1 and 2
unit 2

line 7. — — — — D,
line 8. — — D — B.
repeat lines 3 and 4
unit 3

Poetic license permits the shifting of the rhyme syllable in the middle of the line to a syllable before or after, that is, the second or fourth syllable.

WU-MING MELODY AND PITCH

The musical material of the present study comes from recorded performances of Wu-Ming folk poems, the texts of which have been previously published (Li, 1956 a). The tapes contain over two hours of singing, epics, lyric songs, riddle songs, love songs etc.[1] Since all of them are in the same poetic meter and sung to variants of the same melody, 6 verses from three different texts were chosen for transcription and detailed analysis. They were chosen on the basis of fidelity of recording and textual variety. The entire sample consists of 32 strophes of two phrases each, containing a total of 320 syllables[2]. The texts are the following:

(1) Liang Shan Po and Chu Ying T'ai (梁山伯祝英台): (from Li 1956 a, p. 56) verses 5 and 6 (24 phrases in 12 strophes) from a 48 verse epic based on a well known Chinese love tale.
(2) Chiang Tzu Ya (姜子牙): (ibid. p. 80) verses 1 and 2 (16 phrases in 8 strophes) from a 47 verse dialogue based on incidents from a well known Chinese historical novel[3].
(3) Horse hoof poem (馬蹄脚詩): (ibid. p. 152) 2 verses (16 phrases in 8 strophes) from a Wu-Ming folk poem.

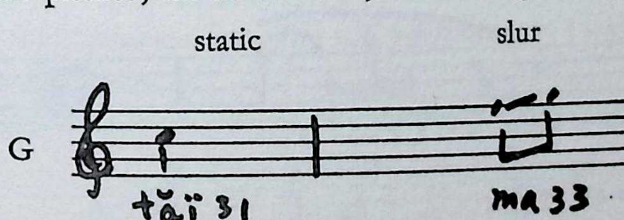
[1] The original recordings (Institute of History and Philology, Academia Sinica, Taiwan) were duplicated on aluminum discs now deposited in the Sound Archives of Indiana University. This study is based on tapes made from those discs.
[2] The 320 syllables include repetitions of lines according to the pattern outlined on p. 5-6, since the melody is found to be unrepetitious.
[3] These stories, as well as many others, are so widespread and well known, it is not certain whether the written forms come from traditional oral forms, or the oral variants come from written sources.

The melodies of these texts are transcribed onto musical staffs one octave above the nearest absolute pitch in order to leave uncluttered space below for the text. Since the lowest pitch of all three selections is near middle C, they are put in the key of C. The original pitch, metronomic pulse rate, as well as the duration of the transcribed portions, are given at the top of each selection. Below the staff, each text syllable with the numbers indicating its tone contour (see p. 178) is placed under its corresponding musical pitch or pitches. The end of phrases is marked by a single bar line; the end of a strophe by double bar lines. Each phrase is placed on a separate staff and numbered 1 through 64. The rhythm is duple but the numerator of the time signature merely indicates the number of beats in that phrase. It is *not* meant to convey conventional Western rhythmic groupings.

Vocal style. The singing or chanting was done by a man in a very relaxed and natural voice. Articulation of pitches is portamentissimo with breaks only at the end of the phrase. Slurred pitches are at times so smoothly executed that the notes merely represent the end points of a glide. Such glides are connected by straight lines in the transcription. Very often the beginning of a syllable is not sung on pitch but approached by a slight glide from a lower indeterminate pitch.

Pitch and *range*. The melodies encompass a range of a major sixth or 9 semitones, transcribed C to A. The five melodic pitches form an anhemitonic pentatonic scale, C-D-F-G-A. The lowest pitch C and its fifth above, G, are dominant pitches with slightly greater duration on C. In this group of Wu-Ming songs, there is the curious situation of having more speech tones than scale pitches. Thus the very simplicity of its musical structure complicates the relationship to speech tones.

Melodic form. The basic melody consists of a two phrase strophe. Each phrase is coterminous with a five syllable line; each strophe is coterminous with a couplet. The first phrase always contains 6 beats (very occasionally 7); the second phrase may have 6, 7, or 8 including a rest beat. Short vowels occupy half a beat, followed by a filler syllable "a", which is parenthesized in the transcription. Each syllable may be sung to a single pitch held relatively stable for the duration of that syllable, or it may be sung to a melismata of 2 or more pitches. The first will be refered to as *static* pitches; the latter *slurred*, or slurs; e.g.,



Though the same basic tune is used in all three texts, yet in 64 phrases barely three or four are exact repetitions of each other . . . even when the text is a repeat of an earlier line. In his 1956 article, (1956b) Li describes the melodic contour as an arc which gradually rises toward the middle of each strophe and falls at the end. If so, it could be postulated that the first phrase of each strophe would begin on the lower pitches of the scale, namely C or D, and ends on the high pitches G or A; the second phrase would then begin on G or A and descend towards C at the end. Transcription reveals that first phrases may begin on any pitch of the scale but

always end on G, except in certain cases when the ending pitch is F (see below). Second phrases on the other hand generally begin on G or A, sometimes on F but in no case lower than that; and without exception end on the lowest pitch C. Thus, while a symmetrical arc does not materialize, there are key points in the melody that are relatively fixed and thereby determine the overall contour of the melody. The key points may be diagrammed thus: (each dash is one beat or syllable)

first phrase: — — — — **
second phrase: * — — — ***

If this melodic key pattern is superimposed over the tone rhyme pattern as described on page 5, some of the melodic key points are found to coincide with some of the tone rhyme key points:
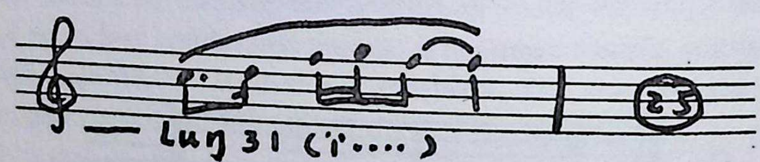
— — — — $\overset{*}{\text{E}}$*
* — E — $\overset{*}{\text{O}}$**

The problem is to discover if and how melody accommodates the syllabic tones without distorting itself completely. To do so, each coinciding key point deserves special scrutiny.

The first coinciding key point is the fifth or last syllable of first phrases. In 24 out of a total of 32 first phrases, the pitch is found to be G. In the remaining 8 cases in which the final syllable bears a distinctly low tone such as the Second tone 31, Sixth tone 13, or Fourth tone 51, a compromise is effected by ending the phrase *one* step lower on F (see phrases 3, 11, 21, 25, 29, 59). This lowered ending of the first phrase does not recur with any mathematical regularity, *only* when the final syllable has low tone. Thus it cannot be considered inherent in the melodic form. Phrase 17 is the only exception in which the final syllable has the Fourth tone 51 but the melody ends on the regular pitch G. Perhaps the steep contour of the tone permits ambiguous interpretation, or it was a matter of negligence.

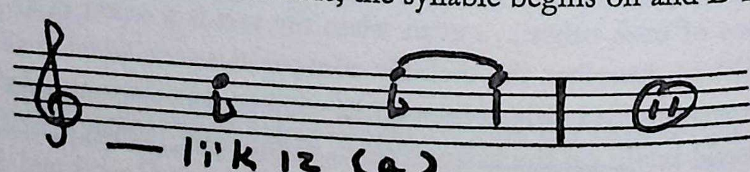
Aside from the lowering of the final pitch from G to F, it is accompanied by various stylized melismata expressive of the tone contour:

For Second tone 31, the syllable begins on C, glides up to F, beyond it to G and falls back to F, e.g.:

D 

(phrases 21, 25, 49)

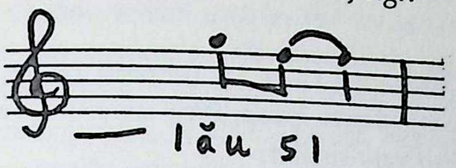
For Sixth tone 12 and its related short tone, the syllable begins on and D rises up to F, e.g.:

E 

(phrase 11, note filler syllable).

For Fourth tone 51, the melody descends from G to F, e.g.:

F



(phrase 29)

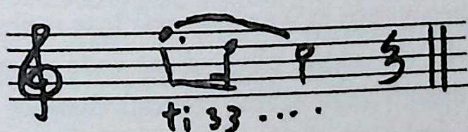
The next key point is melodic only and it is the beginning of second phrases. Here melody can be expected to take precedence over speech tone. As has been stated, all second phrases (even numbered) begin with pitches in the upper half of the scale. But aside from this, there seems to be no definite correlation between tone and pitch. For example, in phrase 2, the initial F-D descending slur conforms to the one contour of "nău 31"; but in phrase 10, "mĭŋ 31" with the same tone, is paired with a high pendular figure A-G-A. In many cases throughout the sample, it is found that tone and melody are not always parallel. Furthermore it is not always possible to explain such divergencies in relation to preceeding or following pitches as Schneider had done.

The next key point is syllabic only; it is the middle of the second phrase. Here logically melody ought to conform to speech contour, and in most cases it does. For example in phrase 2, the third syllable "ni 33" mid-level tone is sung to a static pitch F which is the middle pitch of the scale. Sometimes however there may be two or three syllables in a row, all in the same class. It is then not possible to tell which syllable is the rhyming one *except* that at least one will have a conforming melodic contour.

The end of the strophe is another coinciding key point and here again the compromise is quite clear. If the couplet ends with the Second tone 31, the syllable is coetaneous with ending pitch C and sustained for two beats (phrases 4, 12, 30, 44, 46, 52 etc.) Such a second phrase consequently has only 6 beats . . . same as the first phrase. When the couplet ends with a syllable having any other tone, the final pitch C is delayed one or more beats until after the tone contour has been expressed through melisma. The vowel is then held through the final pitch. It was previously thought that the ending of the second phrase may be freely lengthened (Li 1956 b, p. 216). More likely, such extensions are not free at all, but are cadence patterns associated with specific tones. The following excerpts are cadence patterns repeatedly associated with specific tones:

First tone 33: (phrases 6, 18, 28, 36, 40 etc.) the final syllable begins on F and descends to C:

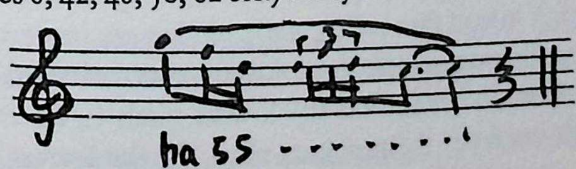
A



Second tone 31: (phrases 4, 12, 56, 58, 64 etc.) as explained above (p. 172).

Third tone 55: (phrases 8, 42, 48, 50, 62 etc.) the syllable begins on G and meanders down to C:

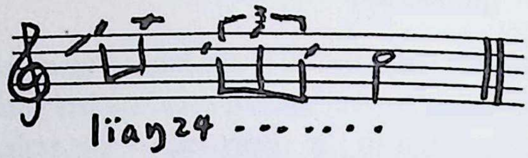
B



Fourth tone 51: this tone does not appear in end position in this sample, therefore no cadence pattern is known.

Fifth tone 35 or 24, and Sixth tone 13 or 12: (phrases 14, 22, and 10, 54, 60 respectively): although these two tones are at different levels, their contours are parallel. The cadence pattern found with these tones are also very similar:

C



So far it is shown that, while at times speech tones are overridden by melodic requirements, certain melodic modifications are associated with specific speech tones. However, before it can be said that a pitch or slur is conforming or non-conforming, there must be some norm from which such a judgment is made. To discover this norm, the sample was subjected to quantitative analysis to determine the pitches most frequently associated with each speech tone. Appendix I is a tabulation of the tone-pitch occurrences of the 320 syllables in this group of songs. It is designed to show the frequency of occurrence of each speech tone on each scale pitch and slurs of different direction. The table below is a summary of the results in percentages:

speech tone		frequency center	(secondary center)	static pitch	asc. slurs	desc. slurs
First	33	F	(G)	62 %	19 %	19 %
Second	31	C	(F)	42.8 %	27.1 %	15.7 %
Third	55	A	(G)	51 %	6 %	43 %
Fourth	51	(F, G, D,)		54 %	0 %	45.9 %
Fifth	35	G	(F)	20 %	71.1 %	8.9 %
Sixth	13	D	(F)	42.5 %	46.2 %	14.2 %

(the percentage in the table is that of the total number of syllables of a specific tone: Thus, in column 4, 62 % of 100 syllables having tone 33.)

Despite exceptions and overlaps, each speech tone does occur with a corresponding segment of the scale with greater frequency than other segments: low tones most often occur with low scale pitches, and mid tones with the middle pitch of the scale even though it is not equidistant from either end of the range. Speech tones having contour changes find parallel slurred melodic pitches. There are however a few contradictions; some of which are explanable and some of which are not immediately so.

The falling contour of the Second tone 31 points to more frequent association with descending slurs. From the table above it is seen that in fact static pitches are most numerous, while ascending slurs outnumber descending ones. The first of these contradictions may be viewed in two ways: (1) since it occurs most frequently on the lowest pitch C, its contour is automatically expressed through progression from the previous pitch . . . the lowest pitch of the range may

be reached only by descent; (2) while the Second tone has a falling contour phonetically, it is classified as one of the *even* tones, which may be the reason for its association with static pitches. The second contradiction concerning this tone is the fact there are more ascending slurs than descending ones. In the chart in Appendix I where all pitches and slurs are tabulated, it is found that out of 19 ascending slurs, 15 are C-D slurs, namely slurs which originate from the lowest pitch thereby necessarily ascending.

A similar contradiction is found regarding the Third tone 55, which is found more frequently associated with descending slurs. Here again, the majority of the slurs are found to originate from the highest pitch A, hence of necessity descending.

While there is no real contradiction regarding the Fourth tone 51, the expression of its contour is not at all clear. Perhaps syllables with this tone are too few in the sample to come to any significant statistics (only 24 Fourth tone syllables). Here one is attempted to invoke Schneider's rule regarding "syllabic tones" that the contour is relative to the preceeding or following tone[4] (Schneider 1950, p. 63). In phrase 11, syllables 1 and 2 successfully illustrate this rule; but in phrase 6, syllables 2, 3, and 4 do not. The real problem with this rule is that even when one syllable is explained, it often leaves the next one unexplained.

SUMMARY AND CONCLUSIONS

This study has shown that despite exceptions, each speech tone in Wu-Ming does show proclivity to a specific segment of the melodic range, and that speech tone contours find parallel expression in slurred pitches, except at the extremities of the range where movement is limited to one direction. It is also found that the conformity between melody and speech tone is closely tied to the poetic form, and temporal displacement of musically important pitches is a means for accommodating poetic stress tones. Taking the 320 syllables contained in the present body of texts, it is found that 62.8% of them have conforming melodic pitches, that is, counting only the normative static pitches and conforming slurred pitches. This is a conservative estimate. If those specific melodic modifications known to be associated with certain tones are counted, the figure would undoubtedly be much higher. All this perhaps serves to show that the correlation between speech tone and pitch is more conventional than absolute. The singer will alter the basic melody to accommodate speech tone contour according to established tradition. It is less likely that such alterations are made to increase intelligibility. Indeed the dependence of textual comprehension upon linguistic hi-fidelity is rather questionable. Context and familiarity probably play a great part in the enjoyment of a musical performance, above all, the music itself. After all, Western concert halls contain many people who do not understand a single word of some texts being sung.

Bibliography

Chao, Yuen Ren

1956 "Tones, Intonation, Singsong, Chanting, Recitative, Tonal Composition and Atonal Composition in Chinese", *For Roman Jakobson*, Mouton, The Hague, pp. 52-59.

[4] Schneider uses the word "tone" here in the sense of melodic pitch.

Herzog, George

1950 "Song: folk song and the music of folksong" in *Standard Dictionary of Folktale, Mythology and Legend*, Vol. 2, N.Y. pp. 1032-1050.

Levis, John H.

1936 *The Foundation of Chinese Musical Art*, Peiping.

Li, Fang Kuei

1956a *The Tai Dialect of Wu-Ming*, Academia Sinica, Monograph Series A no. 19. Taipei.

1956b "Native Songs of Wu-Ming" in *Memorial Issue to Ting Wen Chiang*, Taipei, pp.215-220

List, George

1961 "Speech melody and song melody in Central Thailand", *Ethnomusicology*, Vol. V no. p. 16-32.

Schneider, Marius

1942 "Phonetische und Metrische Korrelationen bei gesprochenen und gesungenen Ewe Texten", *Phonetik* VII, p. 1 ff.

1952 "La relation entre la mélodie et le langage dans la Musique chinoise", *Anuario Musical*, Vol V, pp. 62-69.

1961 "Tone and Tune in West African Music" in *Ethnomusicology*, Vol V, no. 3, pp. 204-215.

Yang, Yin Liu

1953 Chung Kuo Yin Yüeh Shih Kang 中国音楽史綱 (History of Chinese Music), Shanghai.
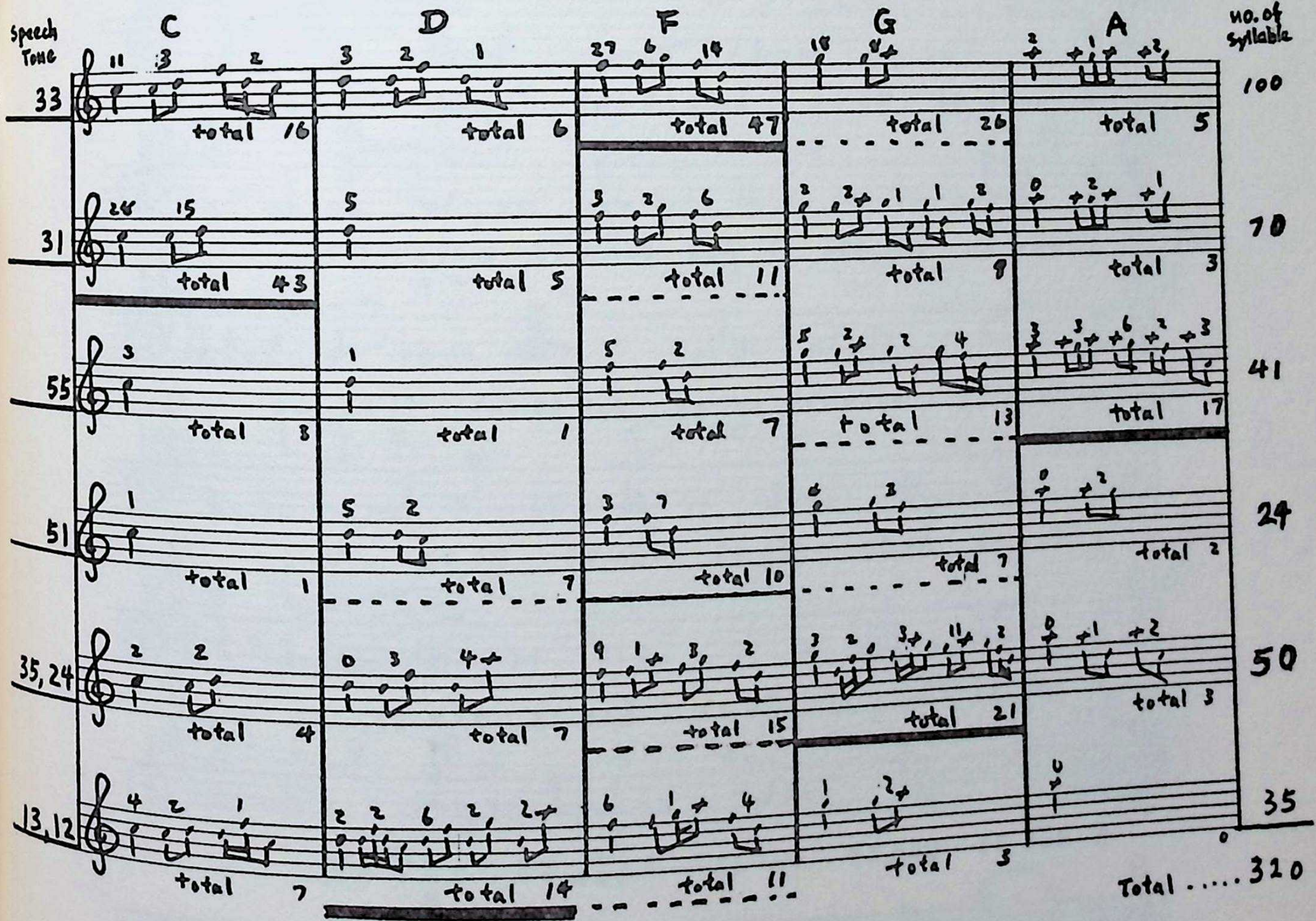
The following chart contains a tabulation of the association frequency of each speech tone with various pitches of the scale. The speech tone numbers are placed at the head of the staff. Following it are the scale pitches arranged in 5 columns in ascending order. These columns are marked off by bar lines, and the first item in each column or bar is the static pitch; the numeral above it is the frequency of occurrence for this tone-pitch combination in the entire sample. For example, in the first bar, syllables having tone 33 are sung to the pitch of C, eleven times. Slurs beginning on a certain pitch are considered more closely related to the beginning pitch and placed in the column of that pitch. Thus, in the first bar, first tone syllables sung to the melodic slur C-D occur 3 times in the sample. Slurs containing pitches of unequal duration are placed in the bar of the pitch with the longest duration,

e.g.  is placed in the C column.

The number below the staff in each column is the sum of the frequencies of the static pitch and its related slurs. The pitch column having the greatest number of occurrences is considered the norm for that speech tone indicated at the head of the staff, and underlined with a solid black line. The pitch column of secondary frequency is underlined with a broken line. In table 1 (p. 00), the slurs are further broken down according to direction.

The number at the end of each staff is the total number of syllables having that speech tone.

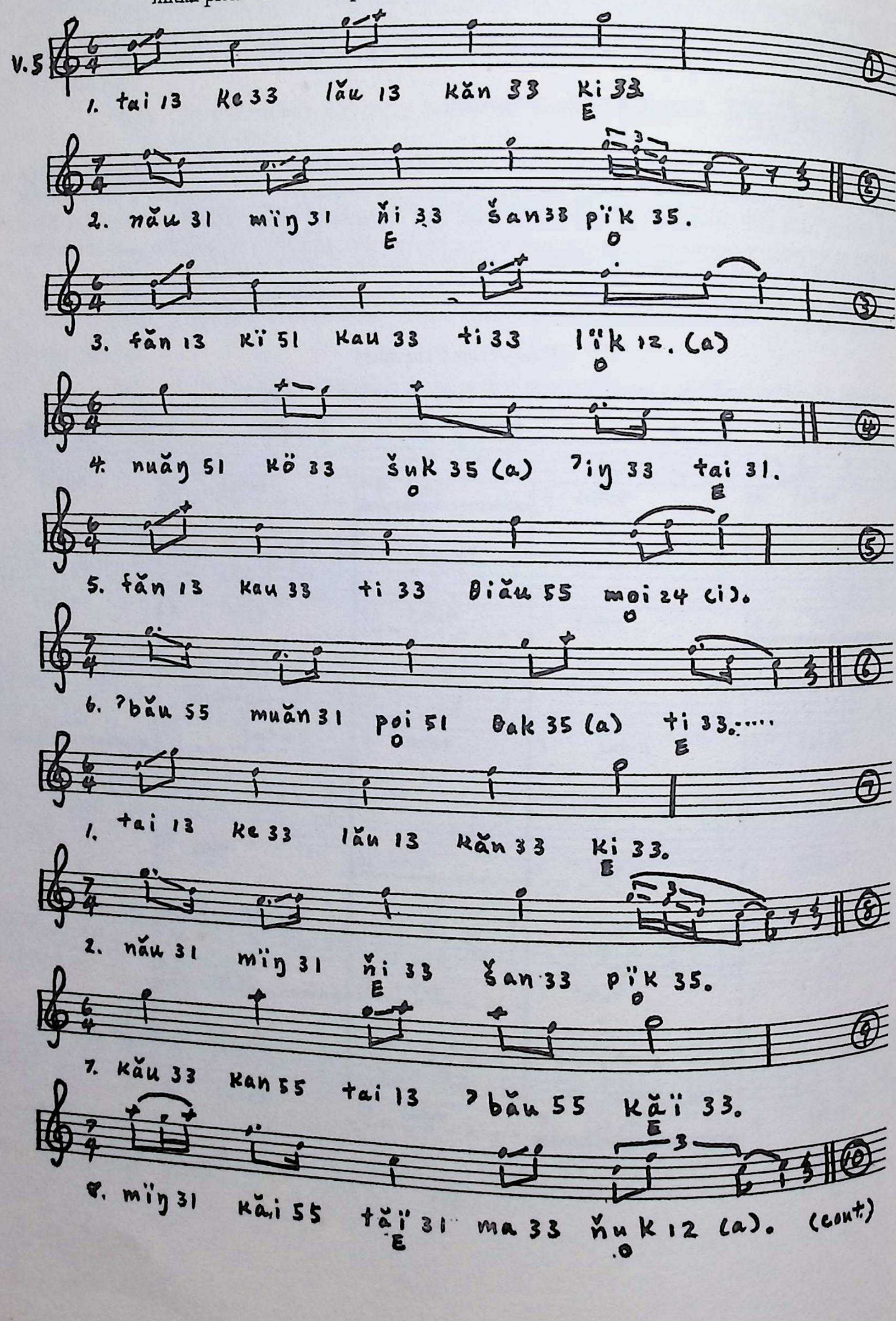
Pitch-Tone Frequency



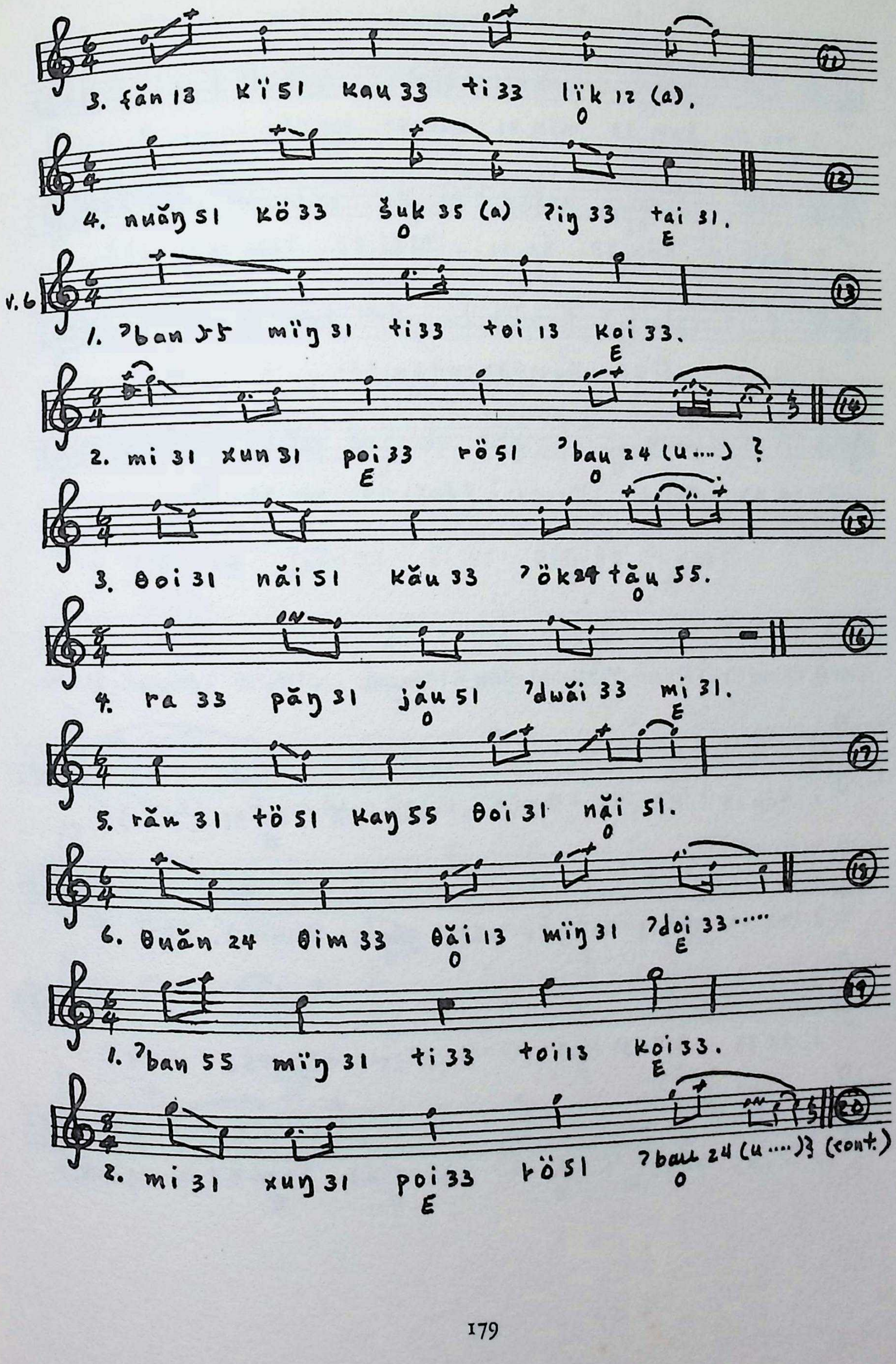
Musical transcriptions of the text melodies:

Text I. Liang Shan Po and Chu Ying T'ai: phrases 1 through 24.
Text II. Chiang Tzu Ya: phrases 25 through 40.
Text III. Horse Hoof song: phrases 41-64.

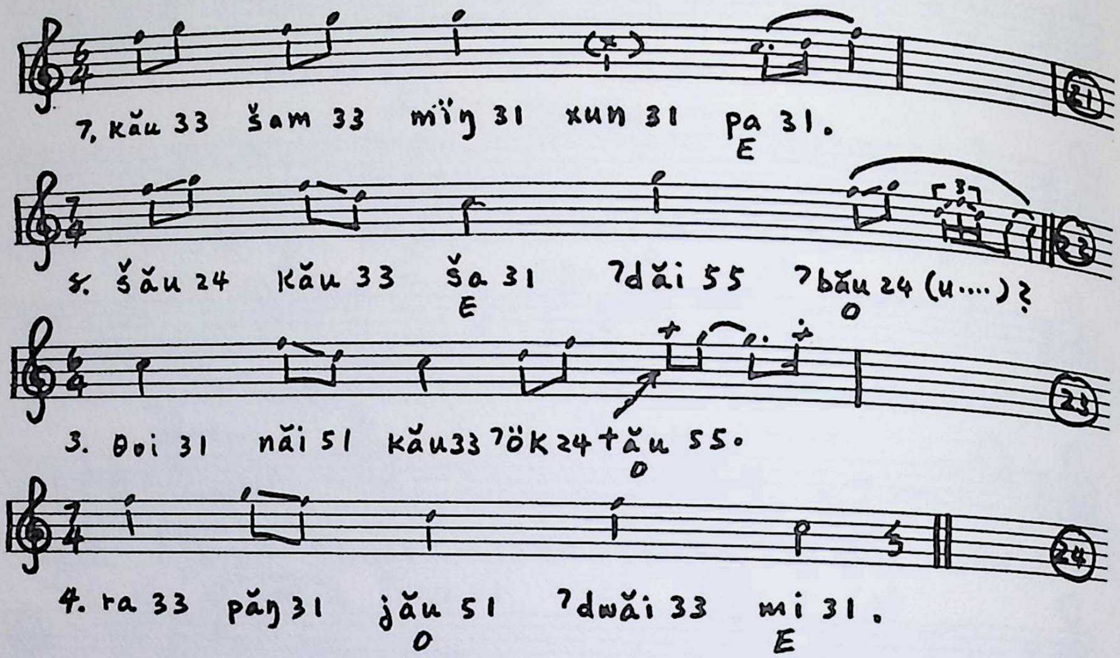
Text I. Liang Shan Po and Chu Ying T'ai, verses 5 + 6.
initial pitch: D^b tempo: ♩ = 120 duration: 13.5 sec.



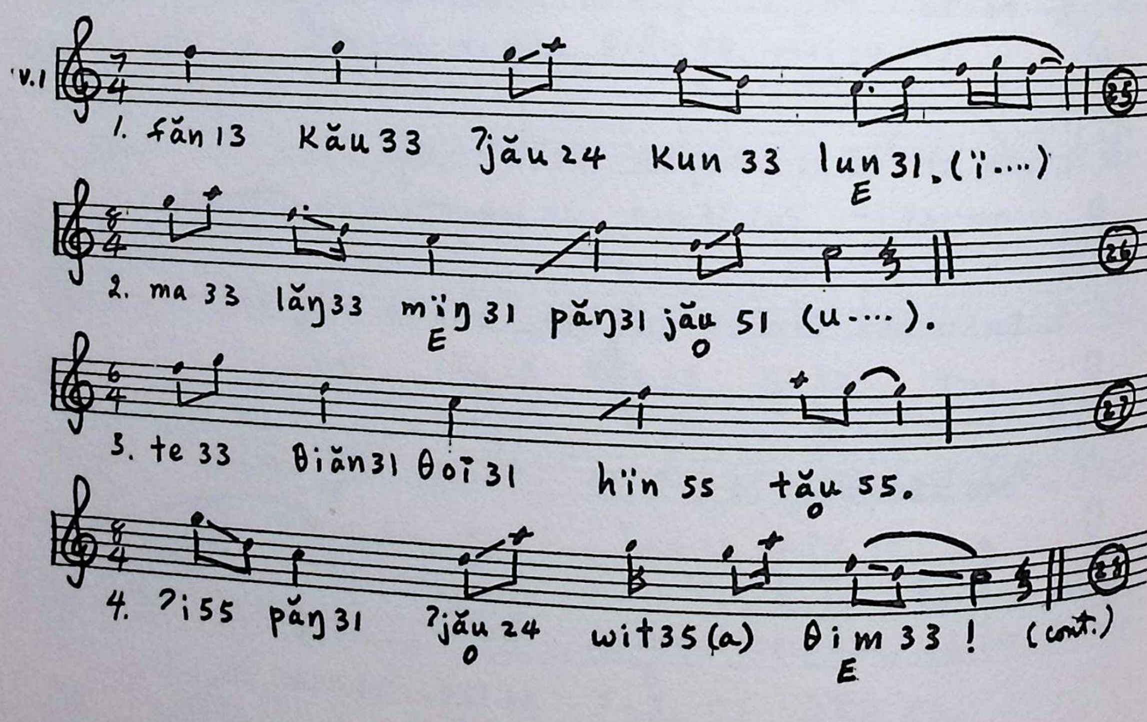
Text. I (continued):



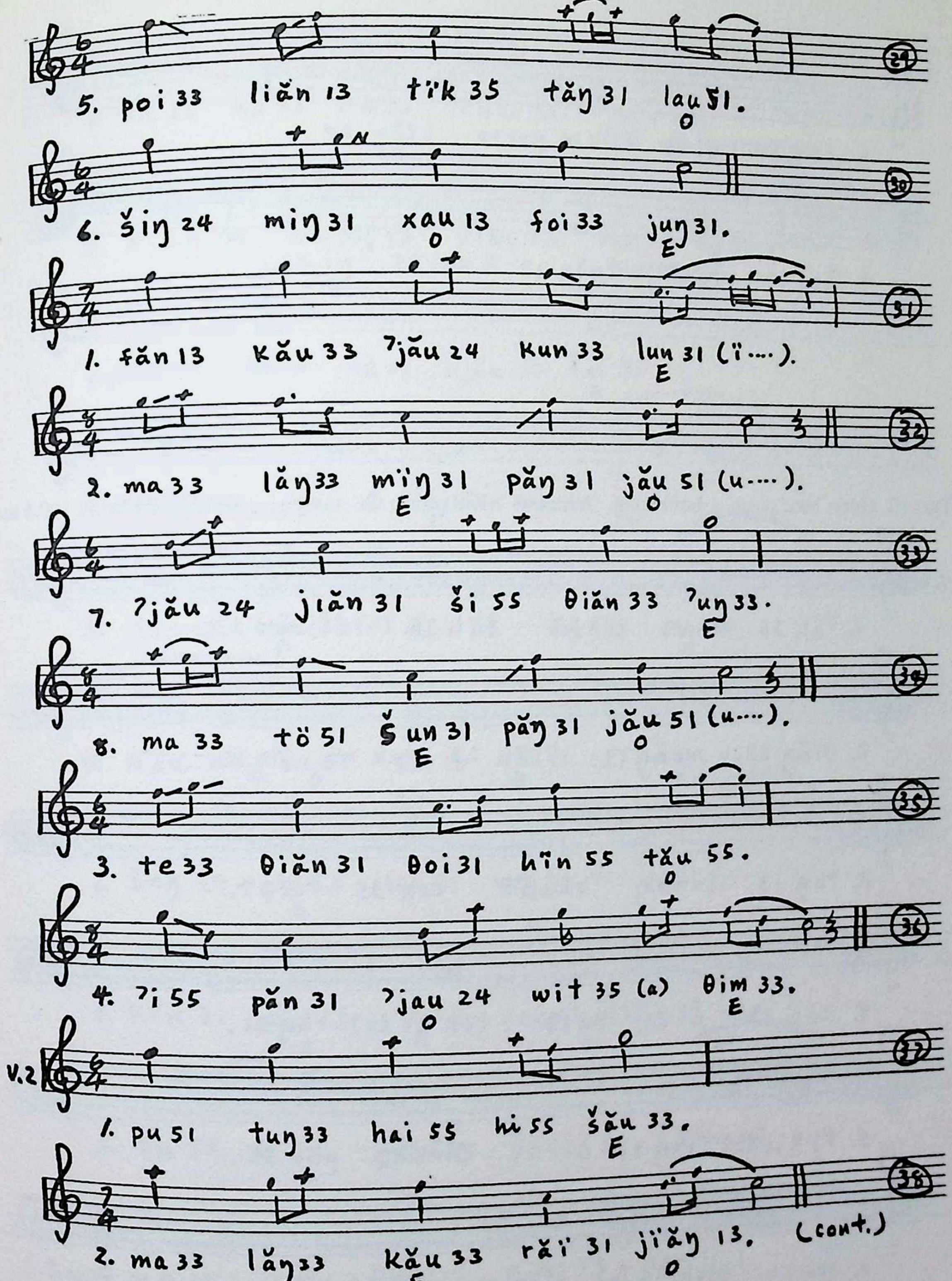
Text I (continued)
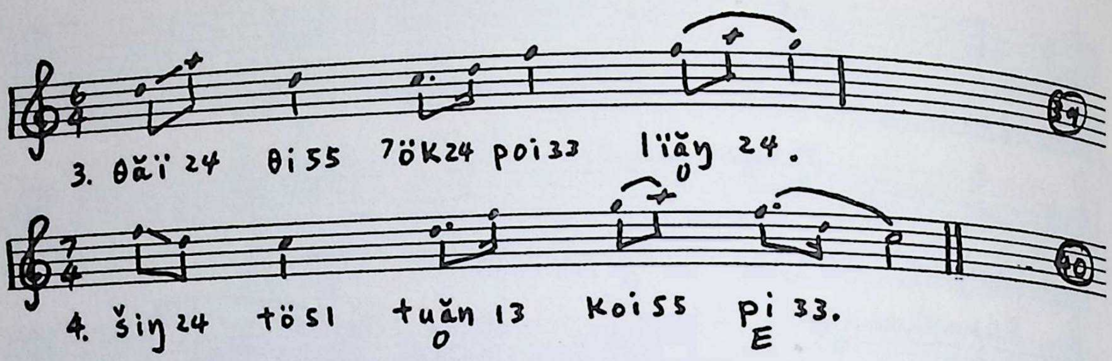


Text II. Chiang Tzu Ya, verses 1, 2, initial pitch: E tempo: ♩= 116-120 duration: 54.2 sec.



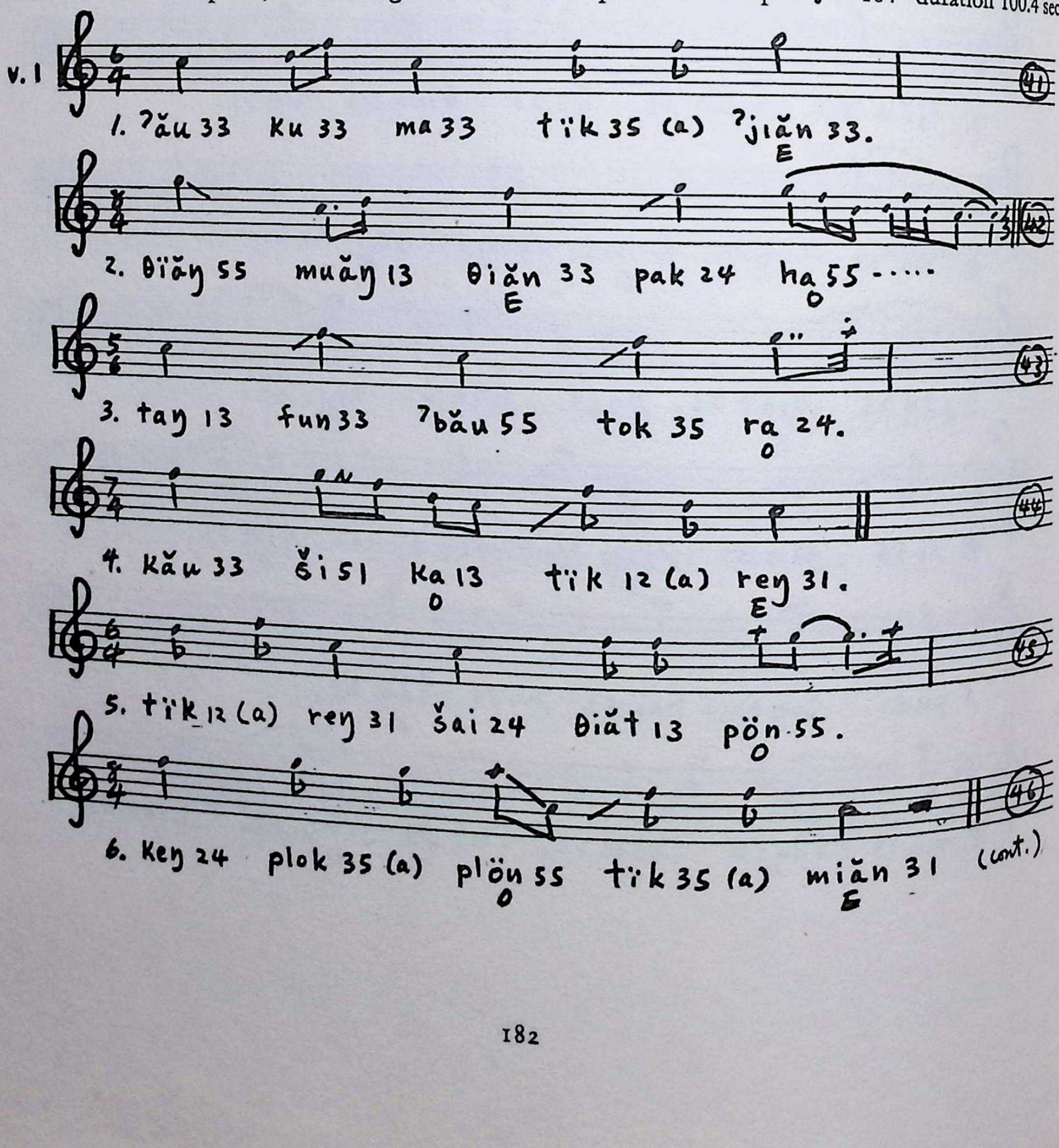
Text II (continued):



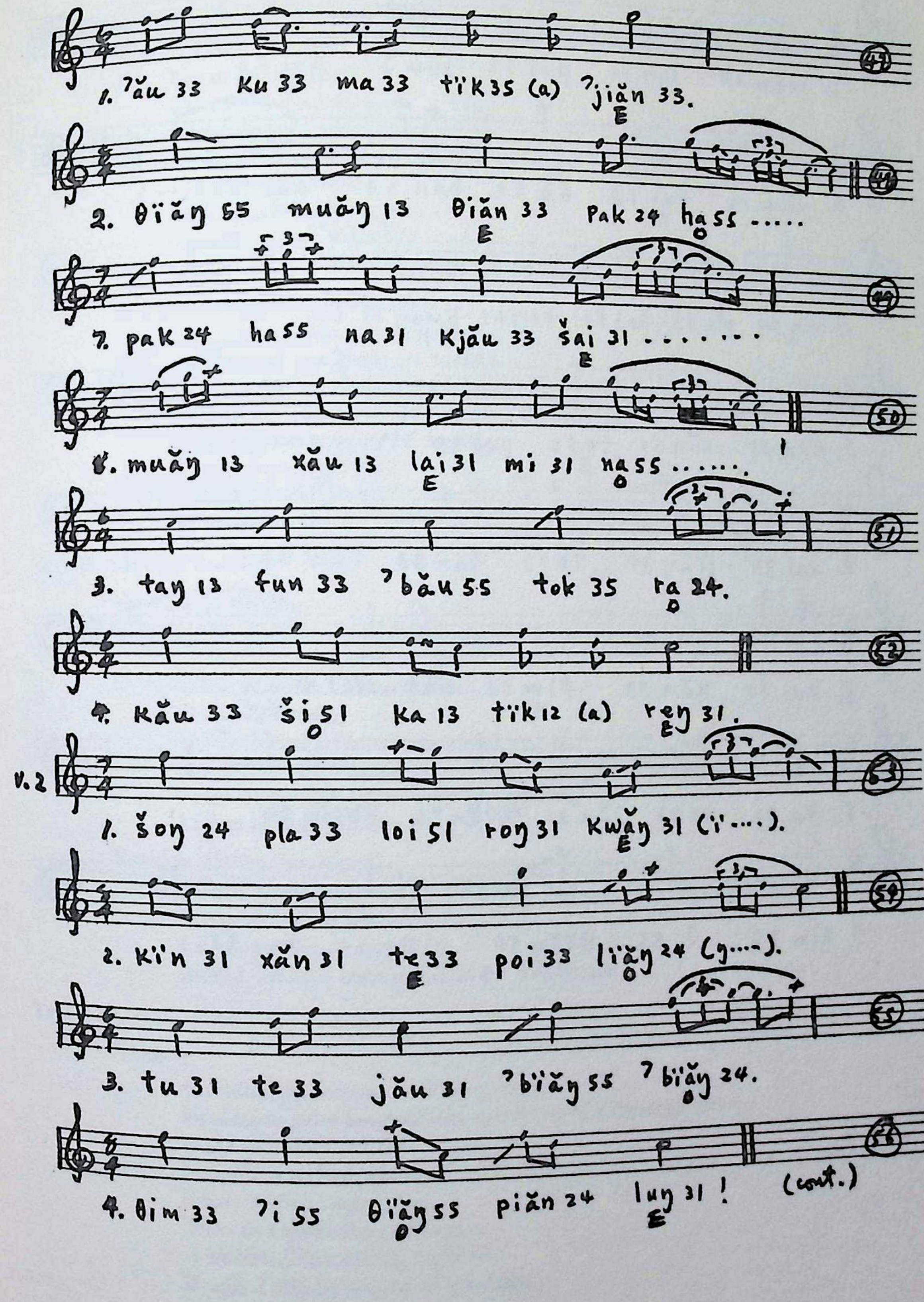
Text II (continued):



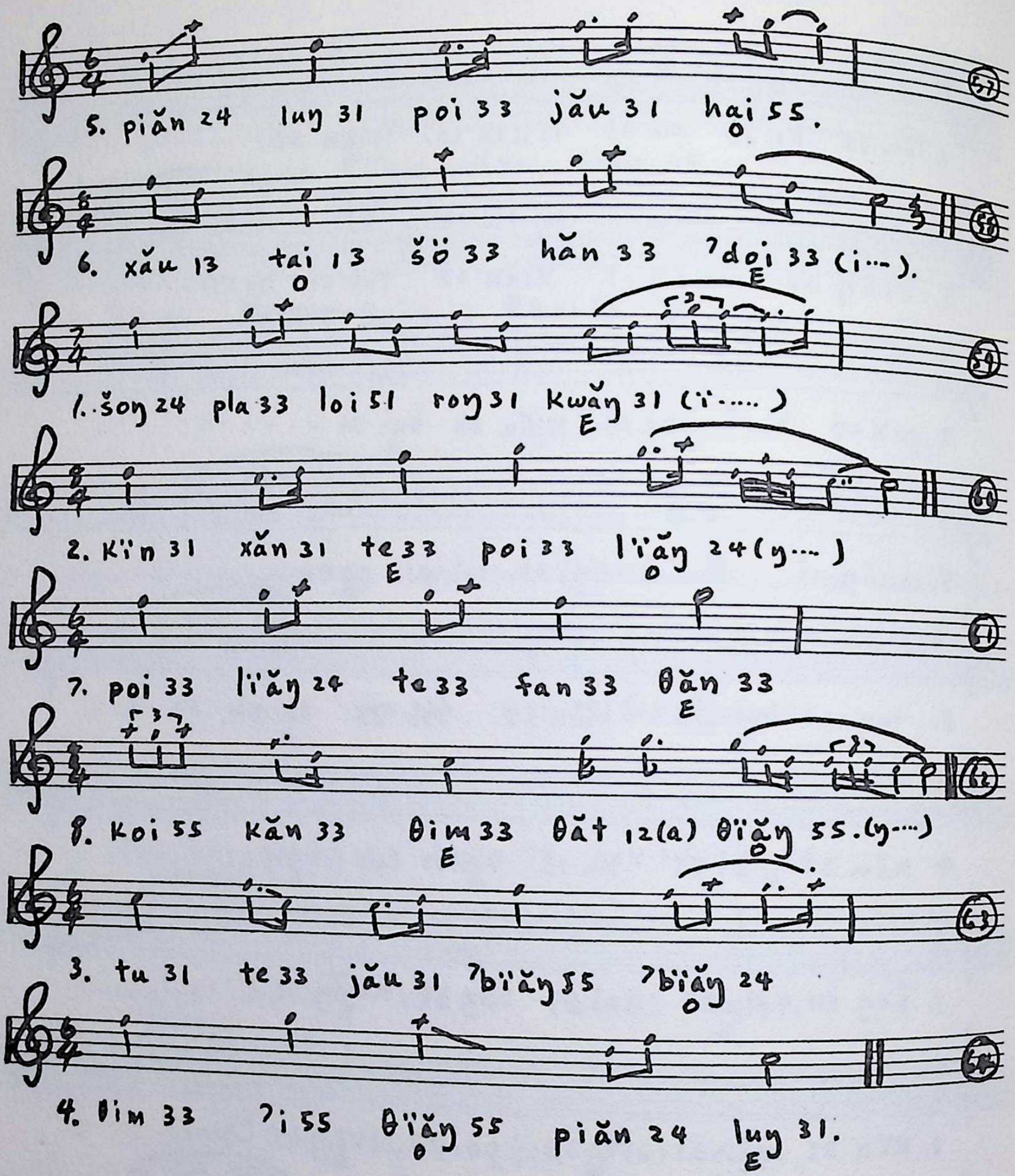
Text III. Horse hoof poem, a Love song. 2 verses initial pitch: C- tempo: ♩= 104 duration 100.4 sec.



Text III (continued):



Text III (continued):



Free translations of the texts:

Text I, Liang Shan Po and Chu Ying T'ai

Verse 5. (Chu, the girl)

Let us tell the truth.
Shan Po, I shall tell you.
I (am) a young girl,
Younger sister of Chu Ying T'ai.
I (am) his little sister,
Hiding nothing from you..
I speak with no restraint,
(And hope) you will not laugh at me.

Verse 6. (Liang, the young man)

From the locality of your village,
Is there any one going (to study)?
Since I have set out (on my journey),
I could not find a friend (to accompany me).
Now that we have talked together,
I see your heart is kind.
O Maid, I ask of you,
Will you inquire for me?

Text II. Chiang Tzu Ya

Verse 1. (Chiang)

From the K'un Lun Mountains,
I come to your house, my friend.
When (I) think of former times,
How sad I am!
Doing ascetic self-cultivation till I am old,
My name is Fei Hsiung.
From Yuan-Shih Hsien-weng (my teacher),
I came to seek my friend.

Verse 2. (Sung, his friend)

A man from Hsu chow of Tung Hai,
Has come to my house?
Let me go out to see.
Indeed we have been separated for many years!

Text III. Horse hoof poem

Verse 1.

I fertilize the tobacco with bean dregs,
Hoping to get a hundred fifty catties out of a thousand plants.
If the rain does not fall.
My efforts will be wasted.
Effort wasted, money lost,
Then to replow the earth again.
A hundred fifty catties, my love!
If only I will be worthy of you later.

Verse 2.

I release a carp into the pond,
To the bank I go and look.
It swims from one side to the other,
It wishes to become a dragon.
(When) it becomes a dragon and goes to sea,
Its future will look good.
Seeing it turn its body,
I wonder how many catties it weighs.

A. W. MACDONALD

UN ASPECT DES CHANSONS DES GĀINE DU NÉPAL

Il n'est pas certain qu'il faille voir dans les *gāine* de la vallée du Népal les *gāyana* qui figurent dans la liste des soixante-quatre castes relevée par S. Lévi et par M. L. Petech[1]. Sir Ralph Turner dans son *Dictionary*[2] indique s.v. *gāine* « a particular caste of begging singers » et compare le mot *gāine* au mot bengali *gāina*, « chanteur ». M. Purna Harsha Bajracharya semble établir une distinction entre « musicians (*gāvana*) . . . always members of the lower castes » et « members of the *Gāine* caste »[3]. Quoi qu'il en soit, les *gāine* de « la vallée » disent en riant qu'ils sont les descendants des *gandharva*, les musiciens d'Indra. La plaisanterie souligne un fait culturel: la vision du monde du *gāine* est tout impregnée de la civilisation indienne et ne doit rien au Tibet. Ces *gāine* subsistent encore à Kīrtipur, à Pātan, à Bhatgaon, à Deo Pātan (près de Bodhnāth) et dans Kathmandou même. Ils disent qu'ils sont arrivés dans la vallée avec le conquérant Prithivi Narayan venant de Gorkha (à soixante *miles* au nord-ouest de Kathmandou), lorsque celui-ci prit en main le pays en 1769. J'ignore tout de leur situation sociale à cette époque: il se peut qu'ils aient joué alors le rôle de bardes dans l'entourage de la cour. Eux-mêmes affirment que c'est seulement sous le régime des Rānā (c'est à dire à partir de 1846) que leur situation sociale s'est détériorée au point qu'ils constituent actuellement une des plus basses castes. De nos jours les *gāine* sont contraints d'habiter au dehors des villes de la vallée; d'autre part ils ne possèdent pas de terres. Ils vivent de la mendicité. Parmi eux seuls certains hommes et jeunes gens chantent pour recueillir l'aumône en s'accompagnant d'un instrument de musique du type vièle appelé *sāraŋi*[4]. Même lorsque les *gāine* partent en tournée dans les montagnes environnantes — ce qu'ils font souvent aux mois de Pus et de Māgh (notre décembre-février) — ils doivent passer la nuit hors des villages. Ils reçoivent traditionnellement en aumône du riz non-cuit (*cāmal*). Cependant l'afflux récent de touristes étrangers permet à certains groupes, celui de Deo Pātan par exemple (huit maisons où vivent vingt-sept individus dont sept « travaillent ») d'extirper des sommes d'argent pour eux considérables des « Américains » qui visitent Bodhnāth. La seule activité pratiquée par les *gāine* en dehors de la mendicité est l'élevage de quelques chèvres et la vente du surplus de poissons blancs (*asalā*) qu'ils prennent à la pêche. La langue maternelle de la plupart des *gāine* est le *parbatiyā* (le népali des villageois); cependant beaucoup d'entre eux parlent le néwari. Ils sont pour la plupart illettrés. Les *gāine* sont endogames et se marient généralement avec d'autres *gāine* de la vallée: je n'ai constaté qu'un cas

[1] S. Lévi, *Le Népal*, I, Paris, 1905, p. 234 et p. 238 n. 1; L. Petech, *Mediaeval History of Nepal*, Rome, 1958, p. 182. Cf. D. Wright, *History of Nepal*, Cambridge, 1877, p. 185-86.

[2] R. L. Turner, *A comparative and etymological dictionary of the Nepali language*, Londres, 1931, p. 138.

[3] T. O. Ballinger et Purna Harsha Bajracharya, *Nepalese musical instruments*, dans *SWJA*, vol. 16, n° 4, Albuquerque, 1960, p. 398 et 402.

[4] Pour une description récente du *sāraŋi*, voir T. O. Ballinger et Purna Harsha Bajracharya, *loc. cit.* J'y reviendrai ailleurs.

de mariage avec une *gāineni* de Salang (West No 2). Le garçon va chercher son épouse à domicile et la ramène chez lui le lendemain. Le mariage entre gens du même *thar* est interdit ainsi que celui entre consanguins (*nātādār*). Les *gāine* adorent Pārvātī, Mahādeb, Ganes et, surtout Sarasvatī. A la mort ils se font incinérer selon des rites hindouistes.

D'après des renseignements dignes de foi, les *gāine* de la région de Pokhara (West No 2) possèdent des terres et cultivent le sol. Ces *gāine* doivent donc vivre d'une façon toute autre que ceux de « la vallée » mais je ne les connais pas de première main.

Dans les derniers mois de 1961 j'ai enregistré sur bandes magnétiques un *corpus* de chansons des *gāine* de la vallée. Je compte publier plus tard des extraits plus larges de cette collection[5]. Comme les *gāine* font partie d'un groupe clos vivant en marge de la société, on ne peut les comparer, par exemple, ni aux bardes mongols qui provenaient de toutes les couches de la société ni aux chanteurs de la cour des roitelets indiens, dont l'activité essentielle consistait à encenser leurs employeurs. Ce qui frappe d'abord c'est la variété du répertoire du *gāine*. Il comporte des chansons d'amour, des plaintes de veuves et de mal-mariées, de chansons tristes sur la dureté et la brièveté de l'existence; mais aussi des chansons bâties autour de faits divers tel qu'un meurtre célèbre, la conquête de l'Everest par Tenzing Sherpa, la visite de la reine d'Angleterre au Népal, l'organisation des élections, la mort du roi Tribhuvan en Suisse, le voyage du premier ministre Candra Samʃer à Londres, les guerres contre le Tibet et le Japon, etc. Une telle coupe synchronique du matériel ne peut donner, bien entendu, qu'une idée du répertoire actuel du *gāine*. Par ailleurs je n'affirme pas que toutes les chansons des *gāine* ont été composées par eux. Si l'on sait que des *gāine* de nos jours empruntent des chansons un peu partout — notamment dans certains milieux politiques — il arrive aussi que des littérateurs népalais fassent paraître sous leur signature des chansons empruntées aux *gāine*. La composition chez les *gāine* est souvent en fait une affaire collective qui s'accomplit dans une atmosphère d'ébriété plus ou moins joyeuse. Il est difficile de connaître l'auteur d'une chanson dans un milieu qui ne partage pas nos idées sur la propriété littéraire.

C'est parce qu'on a récemment attiré l'attention sur la critique sociale dans certains écrits mongols et birmans modernes, ainsi que dans des textes tibétains, que j'ai choisi de faire état ici de cet aspect du répertoire du *gāine*[6]. Ce faisant je crois avec M. René Wellek que « social literature is only one kind of literature and is not central in the theory of literature unless one holds the view that literature is primarily an « imitation » of life as it is and of social life in particular . . . literature is no substitute for sociology or politics »[7].

Dans une chanson qui est certainement plus ancienne que les trois autres que je citerai tout à l'heure, un *gāine* demande à un général de l'exempter d'impôts en nature et de la corvée. Il explique qu'en fait de champ il n'a même pas la place de planter des piments. Il faut, dit-il, que l'on comprenne qu'il est un *gāine* et qu'il vit en mendiant à travers le pays. Le soldat dépend

[5] Je tiens à remercier la Bollingen Foundation de New York de m'avoir accordé un Fellowship qui m'a permis d'entamer ces recherches. Je publierai prochainement, en collaboration avec mon collègue musicologue du C.N.R.S. Madame M. Helffer, le texte complet, la traduction intégrale française et la notation musicale d'une vingtaine de chansons.

[6] Pour la Mongolie, voir W. Heissig, *Die Schwänke des « verruckten » Šaγdar* dans *Studia Sino-Altaica*, Wiesbaden, 1961, p. 92-101 et *Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen*, Zürich, 1962, p. 269-300, 310-12; pour la Birmanie, Denise Bernot, *Quelques tendances actuelles de la littérature birmane* dans la *Revue de l'Ecole Nationale des Langues orientales*, vol. I, Paris, 1964, p. 159-79. En ce qui concerne le Tibet, voir R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, p. 490-93, 529 n. 5, 404 n. 23.

[7] René Wellek et Austin Warren, *Theory of Literature*, Londres, 1963, p. 109.



Magar *gāine* de Kīrtipur. Généralement les *gāine* fabriquent eux-mêmes leurs *sāraṅgi* ; celui sur lequel Magar gāine joue ici provient du Bihar et l'oiseau qui le décore n'et pas typique.

du palais. Le Sārki (cordonnier) et le Damāi (tailleur) sont employés par leurs patrons (hautes castes); le Sunuwār (orfèvre) gagne sa vie en travaillant l'or, le Kāmi (forgeron) en travaillant le fer. Seul le *gāine* meurt dans un taudis. Toute la journée il marche; ses pieds lui font mal. Comme aumone il n'a reçu que quatorze grains de riz. S'il rentre chez lui sa vieille femme le regardera de travers. Il a tellement faim qu'il ne peut plus marcher. Dans sa maison les souris se mettent à pleurer[8].

La critique de la société, qui se confond souvent avec une critique de la vie, s'exprime généralement au sujet de cas particuliers, au niveau du problème individuel. La vie au village fournit le cadre de la plupart de ces problèmes.

gāũle dāi gāũle bhāi ke dukha pāyəw̃ ni
sukha ko lāgi gardachəw̃ kāma jhan dukha pāyəw̃ ni
rājā jhan dukha pāyəw̃ ni
hiũdəy bhari paradeʃa lāgyəw̃ ḍhākara banera
sāhule linchan hisāb garī gharəymā basera
garīb lāi sādhəyko dukha gharmā kehi chəyna
koʃeli bhanchan guhār māgchan jyālā ta didəynan
duī cār halko ḍaḍheko pākho khanera jotera
ḍhuŋrāmā ragat jābimā māsu kamāi garera
duī cār muri bhitryāyəw̃ bāli prāŋ cha tyasəymā
tyasəymā nuna tyasəymā lugā sāhu cha tyasəymā
dhanīle khānchan masinā cāmal tin palṭa phalera
garīble khānchan kodāko geḍā jā̃tāmā dalera
hirāko hār tarbārko dhār tyahi māthi caḍhera
dāridri sabko lāideuna pāro barābar dekhera
jo huncha thūlo pəysāko kūlo desī həy baŋālī
yaso garchu bhanchan ūso garchu bhanchan garīb ta kaŋāli
rājā ra dhanī garīb āi nāŋəy janmera
ākhir jānchan sabəyle choḍī nāŋəy marera

« Au village, mes frères, quel malheur est le nôtre?
Nous travaillons pour un peu de bonheur et nous récoltons autant de malheur, mes amis, seulement autant de malheur.

8

rasvad māph garāi pāũ jarnel sāheb
khetīko nāmmā prabhū khorsānī ropne ṭhāũ chəyna
jāt bujhana gāine jagat muluk māgī prāŋ rahēcha
jhārā bheti māph garāi pāũ
darbār basne sipāhi prabhū
bisṭa kamāi khāne sārki damāi
sun cuṭne sunuwār phalām cuṭne kāmi
bhitra khoprā marne matrəy gāine
diũsa bhari ḍulchu prabhū goḍa dukhchan merā
dayā dinchan cəwdhavaṭā geḍā
gharmā jāũ bhane buḍhi gainenile ā̃khā lāũche ṭeḍā
bhokle lagdəynan goḍā rām
ghar bhari musā runa thālchan

Pour translittérer les chansons j'ai essayé de suivre le système de M. T. W. Clark dans son *Introduction to Nepali*, Cambridge, 1963, tout en cherchant à rendre la prononciation des chanteurs: d'oú *Neharu*, *kāma*, *nuna*, etc.

Pendant l'automne, ayant fabriqué nos hottes, nous voyageons à travers le pays.
Le prêteur prend son argent, fait ses comptes et reste chez lui.
Pour l'homme pauvre il y a toujours malheur: il n'y a rien dans sa maison.
Ils (les prêteurs) parlent de pots de vin, demandent de l'aide et ne donnent pas de salaire.
Après avoir travaillé et creusé la pente pierreuse, labourable par deux ou trois paires de boeufs,
Ce que nous gagnons c'est du sang dans la jatte, de la viande dans le sac.
Nous avons recolté deux ou trois *muri*[9]; notre vie est là-dedans.
Là-dedans est notre sel, nos vêtements; avec cela il faut payer le prêteur.
Les riches mangent le meilleur riz, trois fois décortiqué.
Les pauvres mangent des graines de *kodo*[10], écrasées dans la meule.
Le collier de diamants, le tranchant de l'épée sont au dessus de cela;
Se détournant de la pauvreté de tous, toute détresse leur est égale.
Celui qui veut devenir important a besoin d'un cours d'eau d'argent, n'est-ce pas, étrangers et Bengalis?
Ils disent: « Je ferai ceci ». Ils disent: « Je ferai cela ». Mais les pauvres demeurent pauvres.
Le roi, le riche et le pauvre viennent (tous) nus (dans ce monde) à la naissance:
A la fin ils s'en vont, tout les quitte, et ils meurent nus ».

Parfois cependant le ton se hausse et c'est la situation politique, internationale qui est évoquée en termes peu tendres pour l'Inde.

sāila dāi nepāl gayo katā ləw garana bicāra rājā garana bicāra
nāŋā kəyti jhanda muni mantari banera
hāmro kalyāṇ huncha hunna ləw na bicāra
bhoko nāŋo dura gayo gayo ni katā katā
gharko māthi ṭyāksi kaschan chakkəy parchu matā
ūtəy kāṭyo ūtəy luṭyo ʃānti katəy chəyna
ūjur garna jāũ bhandā niyā pāīdəyna
dhotivālko rajāī bhayo kāŋresle gardā
rākhena āja kiŋle āja āphnəy rəyti mardā
ā̃khā māthi chāro hālyo kāŋresko dalle
diũsəy rāta pāri diyo subarṇako jālle
nəw nəw karoḍ āmdāni cha bhanthyo pahile kāŋres
āmdāni bhandā kharca dherəy bajet dincha ahile
nepāl mā je je parcha ḍilli nəy gaera
neharu sita binti garcha kiŋle nihurera
mulukī khānā sunne bhayo herana gaera
hālko bajeṭ hera sabəyle āja nəy kinera

[9] Comme l'indique Sir R. Turner, *Dictionary*, p. 514, un *muri* est « a measure of weight equivalent to two maunds (*man*), about 160 lbs. » Cf. M. Meerendonk, *Basic Gurkhali Grammar*, Kuala Lumpur, 1959, p. 245. On ne dit pas « deux ou trois » en népali mais « deux ou quatre ».
[10] Eleusine indica.

tyāksi tirnu parne bhayo tāulo nəy becera
hālko bajet hera sabəyle āja nəy kinera
ḍilli bāṭa phəwj āyo cīna bāṭa bhoṭe
hāmro nepāl koriyā bhayo aba khāncha oṭhe

« Mon frère, qu'est devenu le Népal? Refléchissez, mon cher
Sous le drapeau (du Congress) on a transformé des prisonniers nus en ministres.
Serait-ce pour notre bonheur? Refléchissez à cela.
L'affamé et le voyou sont allés loin. Où, par exemple?
Ils mettent un impôt sur les maisons. Je m'en étonne.
Il y a meurtre par là, pillage par là: il n'y a paix nulle part.
Si on fait appel on ne reçoit pas justice.
Grâce au Congress c'est le règne des porteurs de *dhoti.*
Le roi ne peut l'arrêter même si ses sujets meurent.
Le parti du Congress nous a jeté de la poudre aux yeux.
En forgeant de l'or ils ont transformé le jour en nuit.
D'abord le Congress proclama qu'il y avait 90 millions de revenus;
Mais maintenant il donne un Budget où les dépenses excèdent les revenus.
Si quelque chose se passe au Népal le roi se rend à Delhi
Fait des courbettes et supplie Nehru de l'aider.
Le Trésor est vide. Allez regarder!
Regardez le Budget d'aujourd'hui. Achetez, et vous verrez!
Lorsqu'il faut payer les impôts, vendez vos ustensiles de cuisine.
Regardez le Budget d'aujourd'hui et, tous, faites vos achats!
Une armée est venue de Delhi, et les Tibétains de la Chine.
Le Népal est devenue une Corée: (à présent) c'est le voyou qui mange ».

Voici une des chansons qui exprime le mieux le désarroi du népalais face aux changements apportés dans la vie traditionnelle par l'ouverture du pays en 1950. Le procès de la démocratie, telle que les népalais l'ont connue jusqu'à ce jour, y est fait avec energie.

hera hera dāju bhāi kasto bakhat āyo rājā hāmro nepālmā
nepāli lāi birke ṭopi panjabi lāi pheṭā
gəwcarmā bidesi āe cibe bhandā setā
dui pəysāko bhaṭmās khāi hātmā bānchan ghaḍi
gharma chəyna tāto chāro hĩḍchan sāikal caḍhi
svāsni cāhĩ ḍālo boki hĩḍi hāli kalmā
logne cāhĩ kopara cyāpi sinemāko halmā
svāsni cāhĩ suruvāl lāi sinemāmā dhāune
logne cāhĩ sāri cori buskaṭ silāi lāune
āja bholika āimāi sinemāmā dhāune
jatā tatā herda kheri dui culṭhe kapālmā kālo dhāgo lāune
nepāli lāi birke ṭopi panjābi lāi pheṭa

āja bholikā tarunile lāñchan sāri setā
lyañchan bidhavā ḍhā̃cā
euṭā pustak cyāpikana iskulmā paḍhne
dui cār məyna paḍhdā kheri peṭmā baccā khelne
patibratā svāsni lāi dui hāte ṭālo
makhmal sāri ranḍī lāi pārchan mukh ujyālo
bhaṭṭi kuri jā̃ḍ raksi ṭhāḍo ghā̃ṭi lāñchan
gharmā svāsni bhokəy huncha ajha kuṭi ruvāñchan
tirtha jātrā garchu bhani birami poilāi chalī
joḍā milī ṭhaṭṭā garchan nānā rakam gari
āja bholikā āimāilāi prajatantra lāgyo
kamīj lāi suruvāl lāi pāuḍar ghasi sāikal caḍhi hīḍ yo

« Regardez, regardez, frères aîné et cadet, quelle drôle d'époque est arrivée, mes amis, dans notre Népal.
Le népalais porte la calotte de feutre; le panjabi porte le turban.
A Gaucar[11] sont arrivés des étrangers plus blancs que des corbeaux.
Les gens mangent deux sous d'haricots, mais au poignet ils ont un bracelet-montre.
Il n'y a même pas de la crasse chaude à la maison, mais ils roulent à bicyclette.
La femme, portant son panier, va jusqu'au moulin.
Le mari met le pot de chambre sous son bras (le vend) et va au cinéma.
La femme porte des pantalons et fréquente le cinéma.
Le mari (lui) vole son sari, le fait coudre en chemise[12] et la porte.
Les femmes de nos jours passent beaucoup de temps au cinéma.
Où que nous regardions, elles ont des cordelettes noires dans leurs nattes.[13]
Les jeunes femmes de nos jours portent des saris blancs[13] :
Les voilà à la mode des veuves.
Un livre sous le bras, elles s'en vont à l'école.
Après quelques mois d'études, un petit joue dans leur ventre.
A la bonne épouse le mari donne deux mesures de tissu.
A la putain il donne un sari de velours, faisant briller ses prunelles.
S'attardant au bistrot il engloutit bière et alcool.
La femme reste affamée à la maison.
Lorsqu'il rentre il la bat encore et elle pleure.
Lorsque le mari est malade et au lit
(La femme) dit qu'elle part en pèlerinage
Elle trouve un ami, flirte avec, et fait bien d'autres choses aussi.
On a rendu les femmes de nos jours démocratiques.
Elles portent des chemises et des pantalons, se fardent et se promènent en vélo ».

[11] *Gaucar* qui signifie « pâturage pour le bétail » est le nom du terrain d'aviation de Kathmandou. C'est là que des troupes indiennes, dont le teint sert de cible au chanteur, ont été stationnées.
[12] Je prends *buskat* pour l'anglais *bushcoat*.
[13] Mode des veuves d'autrefois.

ROBERT AND BETTY MORSE

ORAL TRADITION AND RAWANG MIGRATION ROUTES

In north Burma today there has developed, as one of the indigenous branches of the Kachin peoples, a quite substantial ethnic group called the *Rawang*. Historically, genetically and culturally they have always been one, but due to their wide distribution and linguistic diversification, they have never in the past been recognized as one race. Quite a few of the dialects are mutually unintelligible. Small wonder that outsiders have reported them as being of different stock, or different tribes.

Yet there is a strong underlying connection which binds them all together,—their history and their traditions. Of the many Tibeto-Burman ethnic groups which are represented in Burma, and are presumed to have their origins somewhere on or beyond the Tibetan plateau, the Rawang are particularly interesting as being perhaps the last migrants. This affords us a rare opportunity to study a language with many dialects, yet with a minimum admixture of outside influences. Aspects of their culture and traditions may also illumine the study of the older and more diversified Tibeto-Burman cultures.

The chaos which characterizes the history of most South Central Asian ethnic groups, from the time of the Nanchao Kingdom until now, has indeed made almost impossible the identification of modern social, cultural, linguistic or racial groups with any known groups named in ancient records[1]. The Rawang tribe as a whole, however, is an interesting and fortunate exception. They have been singularly untouched by all the ravages of time, due to their late arrival on the stage of history, their extreme isolation and their comparatively short migration route.

The geography and ethnology of the northernmost parts of Burma have long been shrouded in a mist of mystery, isolation and inaccessibility, which even yet has not been dispelled, despite the writings of extraordinary explorers such as Prince Henri d'Orléans, F. Kingdon-Ward, R. Kaulback, Joseph F. Rock, and the Gregorys. The groups now called Rawang occupy a large part of northern Kachin State in Burma, and also parts of the adjacent Salween valley in Yünnan, China. Their hereditary homeland includes all that combination of high mountains and low tropical jungle valleys just south of the Eastern Himalayas, which is bounded by the Kaolikung Range to the east and the Patkoi-Mishmi Range to the west. (See map 1). Traditionally, this is the land explored by their forefathers, found to be uninhabited and claimed for their various tribes as they migrated down off the highlands to the east and north, many centuries ago. Their first contacts seem to have been with Mishmi and Naga tribes, to the north and west of the flat marshland now known as the Putao plain. Today, although there is much

[1] Cp. Von Fürer-Haimendorf, *Rethinking Anthropology*, London, 1961; E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, Bell and Sons, 1954; P. A. Lanyon-Orgill, *An Introduction to the Thai Language for European Students*, Vancouver, 1955.

intermingling with other tribes, it may still be said generally that their homeland is bounded on the northwest by the Mishmi, on the southwest by the Khampti Shan, on the south by the Duleng Jinghpaw, on the southeast by the Maru and Lashi, and on the east by the Lisu and Nashi.

It seems evident that most migrations down off the high Tibetan plateau were over by the time of Fan-ch'o (樊綽), historian of the Nanchao who wrote the Man Shu (蠻書) *Book of the Southern Barbarians*[2], around 863 A.D. His Ta-Hsüeh-Shan (大雪山) 'Great Snow Mountains' surrounding the Ta-T'an (大賧) 'Great Marshland,' south of which flowed the Lou-T'ou-Chiang (祿斗江) and the Li-Shui (丽水), may be identified as the Bor Khampti Loong, 'Golden Plain of the Khampti', or Putao plain with the massive, impassable snow mountains north of it, and the Nmai and Mali rivers of north Kachin State. According to his vague account, the tribes inhabiting this area then were the Lo-Hsing-Man (裸形蠻) 'Naked Barbarians', the Yeh-Man (野蠻) 'Wild Barbarians' (which two may have been the early Tangsa Naga and Mishmi tribes), and about 10 other tribes, of which we may mention the Ch'i-Ch'ih (漆齒) 'Lacquered Teeth', the Hsiu-Mien (繡面) 'Tattooed-Face', and the Tiao-T'i (鄏題) 'Engraved Forehead' tribes. These are described as 'not warlike by habit, but . . . naturally friendly and submissive. . . . They have no princes or chiefs . . . When they collect and fight, they do it under summons from themselves'. These are the characteristics of the Rawang groups today. The Daru clans are distinctive not only for the various tattoo patterns which mark the faces of their womenfolk, but also for their famous and unique iron-work, and knives in particular, which figure prominently in Rawang history as well as all references to the area in Chinese and Shan records.

GEOGRAPHICAL FEATURES AND MIGRATION ROUTES

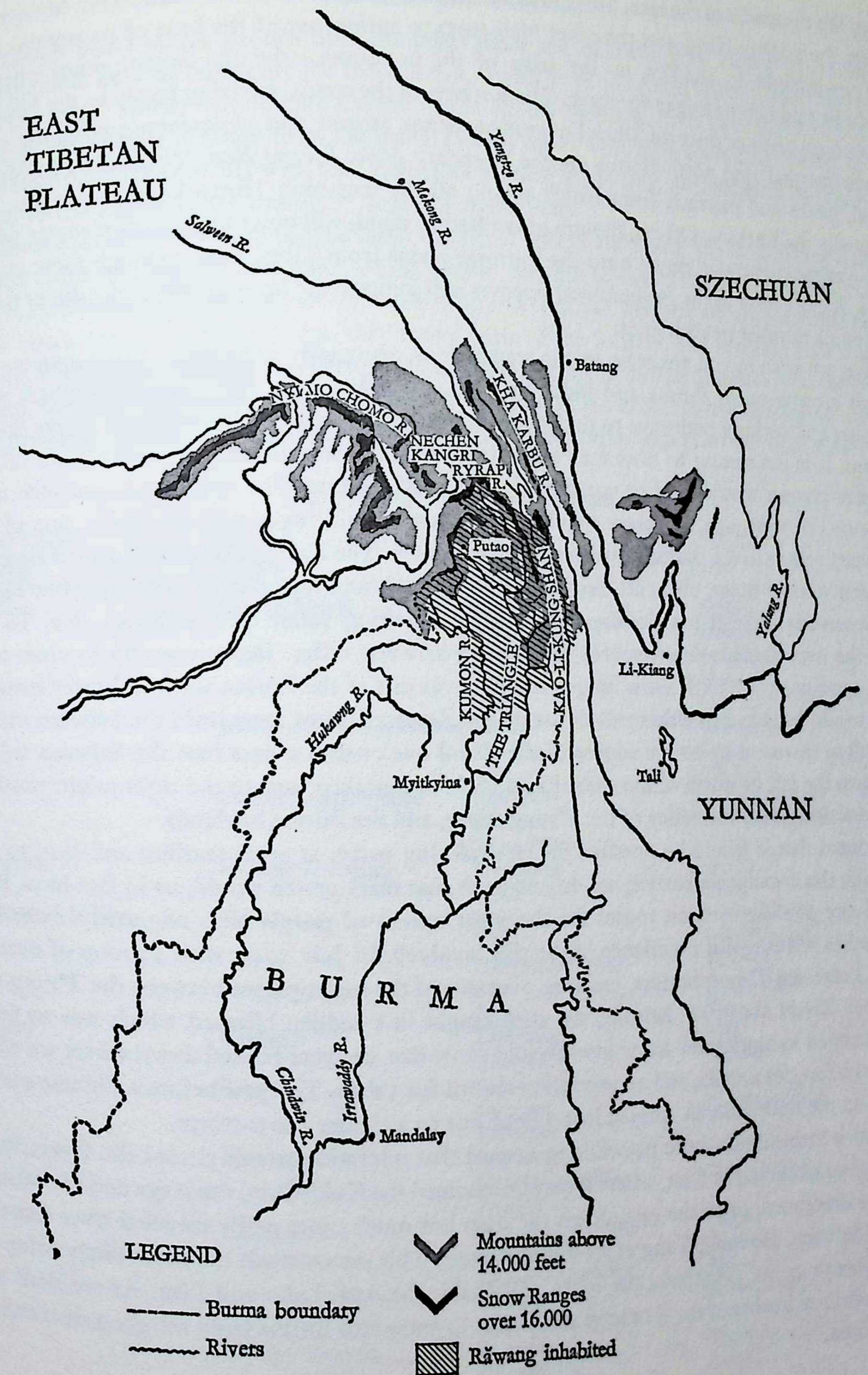
The importance of the geographical featues of this area has been very well put by P. A. Lanyon-Orgill:[3]

> "The historical development of Southeast Asia—from the standpoint of both philology and ethnology, as well as of anthropology, sociology and religion—has been influenced to a considerable extent by the peculiar nature of the terrain, for from the great Tibetan plateau and through the mountain ranges which lie in Chwanbien (Hsikang, the S.E. portion of the Tibetan plateau), Szechuan and Yunnan there flow southwards a number of great rivers—the Salween, . . ., the Mekong, the Song-bo, the Song-koi [and the Yangtze, the Irrawaddi, and the Brahmaputra] — and these streams have proved to be arterial routes for migrating peoples, and later barriers between them . . ."

Not only is the extraordinary and striking fact of four of Asia's mightiest rivers cutting through the backbone of Asia almost side by side of interest. The fact that at this point are some of the highest, most impenetrable mountains of eternal snow which also give rise to many more smaller rivers, is also significant. Are there hidden here long-forgotten trails which were the migration routes of descending Tibeto-Burman tribes?

Many if not most of the tribal traditions of racial origins and migration routes of the Tibeto-Burman groups now in Burma point to a northern nidus. Because of the vagueness of the traditional records, and the fact that the ethnography of north Burma is so little known, there has been many an educated guess that somewhere in northernmost Burma, or northern Kachin

[2] as translated by Gordon H. Luce, *Man Shu*, Data Paper N. 44, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell U., Ithaca, New York, Dec. 1961.
[3] P. A. Lanyon-Orgill, *op. cit.*, p. 1, 2.


EAST TIBETAN PLATEAU
Salween R.
Mekong R.
Yangtze R.
SZECHUAN
Batang
NECHEN KANGRI
KHA KARBU R.
Putao
KUMON R.
THE TRIANGLE
KAO-LI-KUNG-SHAN
Yalung R.
Li-Kiang
Hukawng R.
Myitkyina
Tali
YUNNAN
B U R M A
Chindwin R.
Irrawaddy R.
Mandalay
LEGEND
Burma boundary
Rivers
Mountains above 14.000 feet
Snow Ranges over 16.000
Răwang inhabited

State, lies the cradle of the race. Some in lower Burma consider the Confluence above Myitkyina, where the mighty Nmai and the quiet Mali seem to spring out of the base of mountains that rise up straight to the sky, as the edge of the unknown,—the one definite point where it might be said history began for them. The Kachins of the south, referring hazily to the Hkahku (Upstream) areas as their traditional migration routes, assume that somewhere among the snow mountains that ring north Burma are the legendary *Majoi Shingra Bum*, 'Naturally-Flat-Mountains', peaks and plateaux from which sprang all the true-blue Tibeto-Burman peoples, and especially the Kachins. Others, though going farther afield, still point to migration routes which they assume descended down onto the Burmese plains from Tibet, right through these mountains. A close look at the geographical features will indicate the improbability of a direct route, and point to other probabilities.

First we wish to call attention to the tremendous, practically impassable, protective ice-cap which crowns north Burma and hides its fertile lowlands from the migrations which were probing and seeking pathways to the south. Such probes would tend to follow valleys downstream. It is interesting to note that any east or east and southward movement from off the Tibetan plateau would tend to completely miss north Burma. The watersheds are such that, more to the west, any southerly moving migrations would invariably end up in one of the tributary valleys of the Brahmaputra leading into Assam. The Zayul valley, just north of Burma's protective snow range, also cuts clear across to the west and into Assam, with only one likely, but extremely difficult pass leading into a very uninviting valley on the Burma side. To the east, the next possible down-stream route is the Salween valley. For any group to cross over the 14,000-20,000 ft. high snow ranges and discover one of the Burma side headwater streams, they would have had to either travel east up the Zayul valley or west from the Salween valley, Traveling eastward up to the source of the Zayul one crosses a pass into the Salween valley. going to the left or north of the great Rirap Peak. A mistaken turn to the right might possibly lead one down into the valley of the T'rung River, and the Burma lowlands.

Granted that it would be possible for an exploring party, at great sacrifice and loss, to cut through this formidable barrier, we do not think that these passes would, or in fact have, provided any of the migration routes for the great masses of people who migrated down. The writer has had personal experience of the risk involved. In July 1944, with a group of over 50 Lisu, Lutze and T'rung porters, crossing over one of the easier passes between the T'rung and Salween Rivers above 28° latitude, we were caught in a sudden blizzard which was so fierce and dumped so much fresh snow over the old snow that we were pinned down where we were, at 14,000 feet, for a week, and on starvation rations for 3 days. The year before a Chinese survey party on the same pass, in August lost 7 dead due to a similar snow-storm.

Thus it seems much more plausible to assume that migration routes circled the Great Snow Mountains either to the west, where it may be assumed the Kuki-Chin, the Naga and the Mishmi groups descended, or to the east, down the deep but much more easily traveled river trenches of the Salween, Mekong, Yangtze or Yalung rivers. This seems much the more likely route for such groups as the Jinghpaw, the Maru and Lashi, the Atsi, Lahu and Lisu. As we shall see, the traditional history of the Rawangs also points to entry into Burma from the great river valleys to the east.

Though many ethnic groups have doubtless made use of these great migration corridors, it is possible now to trace only the most recent,—who seem to be the various branches of the Rawang tribe. These, representing the last of the Tibeto-Burmans, must have moved out from eastern Tibet under pressure from the many Tibetan tribes who were advancing eastward, and who later came into conflict with the Chinese. Beginning in the dim, distant past, this migration down to the lowlands has continued down to recent years.

Moving down off the high plateau lands in several valleys and many waves, speaking dialects closely allied to Tibetan, these quiet, gentle people were not trying to displace any other group, but merely wanting peace and privacy, to develop and multiply. Seeking always for virgin lands, their history seems to indicate that they found parts of the Salween and Mekong river valleys empty. Perhaps the Yangtze was occupied, for although their traditions mention it (as the White River), they did not occupy or travel down it. Settling in the other valleys, exploring around and gradually spilling over into the T'rung or Taron and other valleys to the west, many cen-

CHART OF RĂWANG NAMES

CULTURAL NAME	AREAL NAME	LINGUISTIC NAME	
Gănòng	Rămùn/Rămøl	Ăchán	Măbøq
		Awăl	Dăkòm
	Dărù	Măyøt	Yòngngày
		Râzá	Tăláng
		Bìshit	
	Jêrwàng/Zerwang/Zêwàng	Jàgón	Sălùngrv̀m
		Lawàng	Dăzò
		Tălá	Gûshèn
	Lutze/Nung/Khyiutze	Chăngkǿ	Dămalô/Tamalo
		Melam	Dăblù Chăngkǿ
		Trung/T'rung	Tăluq
Nung/Nu	Kupăng/Kwînpàng	Kwinsăng	Gwàzà
		Miko	Cholo
Tangsarr/T'agc'ay	Chănggòng	Cítaq	Mărăg Dòng
		Tìmì	Palap/Pânglap
		Nângsèng-Jìgong	Zàngyoq
	Lángtaqgòng	Siko	Tangwangkyi
		Yanam	Kizi
Lòngmì	Krangkú	Làngwàng	Răzà
		Bòngshâng	Kămlǿm
	Păngrìn	Călokwâr	Măshang
		Dăngraq	Dìdóng/Zìdúng
		Bìlá/Zălá	
Răwang	Măttăng	Mătwàng	Pedám Ráwang
		Ngăyâ-Chûngdám	Waqdámkông
		Bànggûtaq	
	Răshǿm	Gúdv̂ng-Shàrwàng	Pongzì
		Càngbong-Zàngyô	Akaltông
		Dăham-Dòngkông	Răkwì
		Zônzângrǿng	Dălàm-Yashaq
		Pălá-Răpmá	
	Dvhám-Waqkwê	Waqkwê	Măgàltaq
		Gòngrò	Zărtaq
		Sarep	

turies must have passed in which they lived and thrived in the Mekong and Salween valleys, and gave their names to the streams and flats, ridges and peaks. Finally being pushed out, first from the Mekong and then from the Salween valleys by the westward migration of other ethnic groups such as the Nashi and Lisu, they moved down *en masse* into the lower-lying Burma hill-country, which their own pioneers had explored and laid claim to, giving their names to each valley, by right of exploration. The Salween had been called the *ănùng rămè*, which may indicate that their tribal name at that time was *ănùng*. The Nmai being the central river of their newly claimed country, was named *rome tì* or *rămètì*, 'Great Central River'. From several central points in this valley, *măkòm dăm*, 'Assembly-Flat' to the north and *ròwăl dăm*, 'Central-Flat' at the Achyang valley junction, they devided the land and spread out. Throughout the hundreds of little valleys they then developed their individual, home-grown varieties of Rawang dialects.

The total number of dialects of Rawang spoken today is still unknown; a partial count has yielded a figure of over 62 (see dialect list). A rough idea of just how different these can be is seen in this partial list of words, all meaning 'corn':

Mătwang:	ngaqlóng	Sărep:	dăchá	Jêrwàng:	tàmbông (cp. Kamba: dàmbü)
Waqdămkong:	hâmøq	Kízi:	lăchá	Rvshøm:	lăgông (cp. Triangle Jinghpaw:nkawng)
Kwînsăng:	hàmuq	Pângrìng:	lăngû	T'rung:	măbô
Agu:	puqgí	Măyøt:	lăngú	Waqkwe:	shămûng, sămû
Rv́za:	wagrí	Măsháng:	shăngu	Dăngraq:	ămboq

In former times, with no sense of unity, most often there would not be an overall indigenous term designating all branches of a tribe. Names given by other groups in reference to a tribe were also by no means accurate, but might designate only a small portion of a tribe (as the name "Nung" for those groups of the Rawangs resident in the Salween valley), or they might include many different tribes of similar culture who live in a certain locality (as the name "Kachin" for all indigenous groups in Kachin State). Today, for cultural and political reasons, all the scattered branches of the Rawang ethnic group, formerly known by many different names, call themselves Rawang. An indigenous literature using the Roman script is established, using a "central" dialect which will tend more and more to mask former differences and unify the dialects. Thus it may be useful to try to straighten out, in order to put on record, a list of all the branches of the Rawang, short of listing all the clan names.

Approximately 5 main branches of the Rawang may be distinguished, by general names which tend to differentiate the variations of culture and social structure: Ganung, Nung, Tangsarr, Rawang and Longmi. These variations, which at one time were distinctive, are today becoming less and less evident as they now intermingle freely. Another set of names, subordinate to the above cultural names, seem to be differentia for general location or area. Naturally there would tend to be the most divergence in this set, and these names, used to describe an ethnic group, are not at all reliable. Subordinate to this and the cultural name, finally, would be the dialect names, which are sometimes no more than a clan name, or a combination of clan names, or a lesser locality name,—in any case describing the locale or clans speaking a particular dialect.

Due to the isolating characteristics of the difficult terrain and dangerous jungle, the Rawang

people as a whole have escaped the domination and absorption and change which have affected so many other groups. A few easily defined clans have had intercourse with other tribes, and been affected accordingly, but this has not spread or affected the main body. To the south in the Nmai valley, the southern fringes have been influenced by the Maru-Lashi cultures, and are called Naingvaw. To the east the clans which were left behind and were over-run by Lisu and Nosu migrations in the Salween valley are now called Nung or Kwinsang. Those who were drawn into the Tibetan culture up north (called *ngia*, 'imbecile', by the Tibetans), call themselves Melam. To the west those who entered the Mishmi orbit, the Bishit, Talang, Abør and other clans, have disappeared, as have the extinct Bangsarr, Longgwing, Ntit and Nokmung tribes who lived and worked with the Khampti Shans of Putao, although some of their descendants are still traceable. Despite this, the overall isolation has preserved till modern times the traditions, history and culture of ancient times.

ORAL TRADITION AND MIGRATION ROUTES

The unity of these many tribes, with all their diverse dialects and names, is seen in their traditional histories and legends. It has been supposed that groups without written histories and accounts would not have reliable or accurate records. This may be very true. As Logan stated[4],

> "Perpetual aggressions and frequent conquests, extirpations of villages and migrations, mark the modern history of nearly all these Tibeto-Burman tribes, and of the different clans of the same tribe.. We find the same tribe separating into clans and villages permanently at war with each other, Kuki fleeing from Kuki, Singpho from Singpho, Abor from Abor. We can thus understand how, in such a country, the lapse of a few centuries would transform a colony... descending the Himalaya by a single pass, into a dozen scattered tribes, speaking as many dialects, and no longer recognizing their common descent."

And Leach[5], pointing to the instability of traditional language groups, emphasizes that historical reconstructions should not be based on any assumption "that those who speak a particular language form a unique, definable group, and that this unit group of people has always had a particular culture and a particular history". However, it is well also to recognize that oral literature may, in certain cases, be just as reliable as written, and even be better preserved down through the generations. This is so especially when the oral literature serves as a formal vehicle for transmitting tribal culture, and thus is cast in rigid forms, accompanied for various reasons by a set ritual, the whole being carefully and jealously guarded to ensure preservation. Fortunately this happens to be the case with Rawang oral literature.

We have been able to study the culture of the Rawangs at a time when the attractions of material bounty and emphasis on modern knowledge and books has not advanced to the point of eroding their age-old concepts of the importance of their oral literature and traditional history. There are definite, distinct categories of oral literature, some of which contain extremely accurate records. In their religious chants especially are items which in all likelihood have not changed in hundreds of years. A feature of Rawang Animism is the belief that the souls of the dead must be led back through time and space to the supposed tribal nidus, the abode of the

[4] J. R. Logan, "The West Himalaian or Tibetan tribes of Assam, Burma, and Pegu," *Journ. of the Indian Archipelago*, new series 2.68-114, (1858), p. 82.
[5] E. R. Leach, *op. cit.*, p. 48.

original patriarch transferred to the Spirit World from which all mankind originally came. The Rawang *nats* are tribal spirits who have followed the tribe down in their migrations, and should they for any reason afflict or torment their human protégés, they must be appeased by offerings and begged to return home to the tribal nidus in the Spirit World. Either of these situations involves ritualized chants by an expert, a member of the tribal shaman guild—chants which are detailed instructions of the path, all the way back along the route of the clan's or tribe's migration, back to the original patriarch and in certain cases back to the Creation.

There are at least four distinctly recognized speech forms, and over seven subvarieties, of which *kà dăbat*, 'ordinary speech' is only one. Most folklore, tales and culture is handed down in this manner, as *dăngmàn*, 'ancient legends', and *shăwànăng*,'tradition,' etc. Accounts will vary from speaker to speaker in this speech-form, which however is the most easily understood. Of the others, the *măngròng*, 'ballad', and the *dămshà kà*, 'shaman chants', are those which concern this paper.

There are various types of shaman chants, the main body and essentials of which are learned by rote, handed down from generation to generation, and which have set forms into which may be fitted the names and circumstances relevant to the situation at hand. Fortunately for the student of history, though it is not generally recognized, the main body of content of this particular type of speech form, whether shaman chants or ballads, contains a more accurate chronology of tribal history and migration than the usual history and genealogy handed down in ordinary speech forms. Being set in rigid, unchangeable sequence, with adequate safeguards provided by the religious setting, later generations cannot change the facts to suit their own wishes. And since the recounting is in the nature of pointing out the way to the *nats* and departed spirits, it is of utmost importance to be exactly correct, otherwise disaster might result from "losing the way".

Thus we find that, although it may not throw too much light on an objective history, still there is available in the more stylized, traditional and religious speech-forms of at least some Animist cultures in north Burma, a record which would compare favorably with any written account which might have been possible. Archaic and poetic forms do cause difficulties, however, but usually most names are recognizable, even though sometimes they are strictly tribal and cannot be correlated with names recorded by historians of other cultures.

Extracting from such accounts, which the writer has been attempting to record on tape, transcribe and translate bit by bit, and putting the material back in proper sequence, we find that Rawang history starts with stories and legends of creation, and an account of a flood from which there were only two survivors. The patriarchs of the Rawang, descending from the high mountain, *săngbăn-kwinzu-sùng*, 'people-migrating-projection-peak', settled on the *tòngzòng ădăm*, 'alkali-flats,' then again on the *shâzìng ădăm*, 'animal-multiplying-plain', then on again to *săngvìng ădăm*, 'people-multiplying-plain', where rock dwellings were built. There seem to have been quite a few "centers" where they settled, expanded and multiplied until the congestion caused a large portion to emigrate again. One of these was the *săngwál ădăm*, 'race-dividing-plain'. It is from this point on that the Rawang branch seem to take on their separate identity within the great Tibeto-Burman migration.

From there on the next stop was *mòngkòm wàyàng*, 'united-ingathering-plains', where it would seem that many different tribes settled and lived together for a long time, in an expansive great

plains area. From here the patriarchs of the Rawangs in their migrations got to *ănăm ădăm*, 'sun-flats', where it might be their animism or spirit worship got its first start. *mătat toqò nò cìnggù ăzòng lá:ngò nò, cìnggù bòy mănò bòy wà lú:ngà wâ*[6], 'they became acquainted with the *matat nat*, and using male-cymbal-drums (vari-sized cymbals with drums), initiated the ceremony of cymbal dance festival'. This is sun-worship, a feature out of step with the rest of their Animism, but carried on as a memorial to their historical experience. The ceremony continues to this day, and involves planting four long tree-trunks with leafy tips, at the top of which a platform is made, on which an offering is made to the sun, rather than the *matat nat*, consisting of food and meat wrapped in leaves. In the accompanying religious ceremony, an extraordinary type of bull is sacrificed, nowadays a *mithun*, as well as a hog, and a dance is rendered which interprets the tribal history.

Not far from here, next in the list of main stops, occurs *shòwá ădăm*, 'in-common flat', where apparently all the kindred clans were still together, and a long, happy period ensued in good pasture land. This is where they began the musical dances in accompaniment to cymbals and drums, on flat grounds prepared before each house, the dancers copying the flight of the *langki* hawk, *jănggòng nòrà pèdăm nòrà taq làngkí yôyô dătăm shì lú:ngà wâ*. This was also where *tòn shăwálóng*, 'second-son shawalong', was left behind to occupy the place. It is interesting that to this day the Ts'awarungba of Menk'ung on the Salween are referred to by the Rawangs as *Shawalong*. In Tibetan, Ts'arong, 'Hot Valley', is a subprefecture under Ts'awarong, the whole district of southeast Tibet.

From this point on there seem to be a few differences in the accounts of the different branches of the Rawang, as different groups split up and progressed along different trails and at different times. But there follows an account which tells of a salt source where the salt, drying naturally, is taken up as coarse sand, continuously, *mà-băt tòngzòm* 'unending-sweet-saltlick', producing the *zìpìp shălaq* 'sand-coarse-salt'. It is noteworthy that of all the salt sources in our area, from those down on the lower Nmai to those in the Mekong River valley, only one source produces salt which fits this description: that of Yakalo or Ts'ak'alo, i.e. Yenching (塩井) on the Mekong above Atuntze (阿墩子).

Mention is made of three great rivers, *tì măshè wàng* 'red-water river,' *tìnaq wàng* 'black-water-river', and *tìmùng wàng* 'white-water-river'. Two of these were crossed in the course of their migrations, but not the third. The main body of migration followed down the middle river. It would seem that the Whitewater River is the Yangtze, with its slate-colored water; the Red-water River is the constantly muddy Salween; and the one in between, called the Blackwater River, is the Mekong with its clear, deep dark colors. The group coming down the middle took that name for themselves, chanting in poetry, *răwè wàngcè, răwè băngshò tìshûlcè, răwè tìmè tălăng shăpcè, răwè zaqkûng rûnce, răwè ădăm shănúcè, răwè wàng răwé lăngwàng răwang í shàe*, 'We are the descendants of those who lived on the middle stream; the middle, uncluttered-stream followers; the middle big-river bridge-crossing ones; the middle-area settlers; the middle-plain-tamers, the center-balancing-ones, the Rawang tribe'.

[6] The phonetics used to transcribe Rawang in this paper require perhaps only the comment that *ǎ* is a mid-central unrounded vowel, sometimes represented *ə*; *ɵ* is a high, close, mid-unrounded vowel, *c* is equivalent to ts'; *q* is a glottal stop '; all the voiceless stops in syllable-initial position are also aspirated. Rawang has four tones: (´) high level; (`) low level, and (^) mid level, and an unmarked checked tone, as well as the atonal (ǎ). Lenght is (:) For further details see Robert Morse, "Phonology of Rawang," *Anthropological Linguistics*, May, 1963, pp. 17-41.

Then there are the mountain passes, but without reference to which direction they were crossed. Of these, the *sèrchùng, lăngzâ, zăngngá* passes, over the Mekong-Salween divide, can still be identified by villages in the valleys below the passes:

sèrchùng = Ts'i-chúng (茨中) (Tibetan);
zăngngá = Dzà-ngá-lo (now Lisu);
lăngzâ = Là-tsâ-lo (Chinese and Lisu).

Other passes crossing from the Salween west into Burma have changed their names very little, but the significance and exact location of the original passes have been lost: *lóngròng nămwà, raqwàngdàm, gôchì, bònggă găp dvgò gvp ga:pmò nò lê shì tvrà*, the last being the main pass, on which nine steps were chiseled out in the face of the rock.

Since Rawang place names were given according to the contour of the land, many place and mountain names may be identified, even though village sites have long since disappeared. Also many villages, built on the old sites apparently retain the old name. Thus we have, still recognizable, names such as these in the Mekong valley:

pôngdăm =	P'o-dá, 'raised flat'	shǿngtăng =	Hsin-t'ang, 'straight tree'
lóngdâng =	Lo-ta, 'sheer rock'	gângpù =	K'ang-p'u, 'fan-delta'

In the Salween valley, almost all down the valley the present-day names can be traced to their original Rawang, although Chinese and Lisu have been in occupation for many generations. The following is a fair sample:

Lisu Yúlágá	is derived from Rawang	Yóraqgàng,	meaning	'cloth-weaving-flat.'
„ Tádá	„ „ „ „	Dângdv́m,	„	'flat-below-cliff'
„ Tájú	„ „ „ „	Dv́ngchuq,	„	'dugout-slope'
„ Bùlàdî	„ „ „ „	Bònglàngdv́m,	„	'acacia-flat'
„ Lógà	„ „ „ „	Lónggàng,	„	'sheer-cliff'
„ Kôtá	„ „ „ „	Kôngdv́m	„	'valley-head-flat'
„ Ch'úwà	„ „ „ „	Chuqwàng	„	'washout-valley'
„ Lódzéwà	„ „ „ „	Lóngzéwàng	„	'rock-overhang-stream'
„ Mòkôjà	„ „ „ „	Mvgóng Jv̀ng	„	'ridge-town'

It should be noted that most of the shamans from whom these accounts were recorded were unaware of their real significance as identifiable place names. To them the names in the shaman chants were a part of the myth and legend which had to do with the spirit-world, and some shamans could not be persuaded that the trails they were describing were anything but traditional, nether-world names and unknown archaic words. Their significance first dawned on us, being well acquainted with all this area through our former travels, as we checked the recorded syllables for their meanings. Our discovery has been twofold: learning about the migration routes of the Rawang, and more important, learning that primitive history, accurate and untampered-with, could be gleaned from such a well-protected, well-hidden source as the chants of a certain type of oral literature.

S. PARANAVITANA

CEYLON AND ŚRĪ VIJAYA

In my paper 'Ceylon and Malaysia in Mediaeval Times', published in the *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, New Series*, Vol. VII, pp. 1-42, I have brought forward evidence for the proposition that the Kāliṅga with which the kings of Ceylon had close relations from the tenth to the fifteenth centuries, was not the well-known Kaliṅga in India, but a region of that name in Malaysia. I have recently discovered documents which remove all possible doubt about this proposition, and furnish abundant material for the study of the relations between Ceylon and Śrī Vijaya in the tenth and eleventh centuries. It gives me great pleasure to make the first announcement about this discovery, and to publish one of the relevant documents, in a volume in honour of a veteran scholar who has made a great contribution to the study of the history of another region in South-east Asia, with which Ceylon has had religious and cultural relations during many centuries in the past.

D. M. de Z. Wickremasinghe, in the *Epigraphia Zeylanica*, Vol. 1, pp. 213 ff., has published the inscriptions on two stone slabs found in the grounds of the ancient Abhayagiri monastery at Anurādhapura. The texts of these two records published by Wickremasinghe are fragmentary, as the stones have suffered much from weathering. Both records have been ascribed by Wickremasinghe to Mahinda IV (956-972), but the king who issued the edict engraved on slab No. 2, must have been different from the monarch in whose regnal years the record on slab No. 1 is dated, for the name of the father of the first is different from that of the second. Recently, I have had the occasion to study these inscriptions from estampages better than those available to Wickremasinghe, and also by examining the stone. The difficulty of deciphering certain parts of these inscriptions is caused, apart from the peeling away of the stone in some places of slab No. 2, more by the writing of a later date, in characters of very small size, which obscure the outlines of the letters of the earlier records, than by the letters themselves being effaced. As the result of a prolonged and concentrated study, I have succeeded in deciphering practically the whole of the texts of these two inscriptions. The few remaining gaps can be restored by the aid of the context.

The purport of the inscription on slab No. 1, which contains evidence indicating that it is of Mahinda IV, was to give an account of the festivities held in connection with the installation of an image of Saint Mahinda, at the instance of the Kāliṅga princess who was the chief consort of the king (*Kiliṅgu vat-häm̆bu*). The Sinhalese document itself ends at line 50. The rest of the record is in Sanskrit; of this part Wickremasinghe has read only a few words here and there, which do not give a coherent sense. Up to the end of line 55, the writing of the Sanskrit portion is also in letters of the same size as those of the Sinhalese record, but after this, the size of the letters becomes smaller and the lines are crowded together. There are indications that the

whole of the Sanskrit portion was originally continued in letters of the same size as the Sinhalese text, but that the text was written over in a later script, and was added to at a later date, i.e. about the middle of the thirteenth century, when a list of Ceylon's rulers from Mahinds IV up to Māgha, and the lengths of their reigns, had been added. The record had been again written over in about the fifteenth century, in the script of that period. Due to these circumstances, the writing is very confusing at first sight, but by careful examination, it has been possible to recognise the outlines of the letters of the different periods, and to decipher the whole of the Sanskrit text. It consists of twenty-four stanzas, all in the Anuṣṭubh metre, except for one Upajāti and another Śārdūlavikrīḍita verse. This document gives the descent of a king of Jāva[1], named Guṇārṇṇava, who later became the Mahārāja of Suvarṇṇa-Jāva or Suvarṇṇapura, i.e. Śrī Vijaya[2]. The daughter of Guṇārṇṇava, Guṇavatī by name, had been given in marriage to a Pāṇḍyan prince who had come to Jāva. The daughter of Guṇavatī was Sundarī whom Mahinda IV married when he wrested Suvarṇṇapura from a Cambodian invader who had forced Guṇārṇṇava to abandon his kingdom, and take refuge in Ceylon.

This Sanskrit text, which follows a Sinhalese inscription recording a religious activity of the Kāliṅga queen of Mahinda IV[3], gives us the descent of a princess of Śrī Vijaya, and the circumstances which led to her marriage to Mahinda IV. There is no doubt, therefore, that the queen referred to in the Sanskrit document is the same as the Kāliṅga queen of the Sinhalese text. Kāliṅga in this context is, therefore, Jāva or Śrī Vijaya.

In the space remaining after the close of the Sinhalese inscription in slab No. 2, there is also crowded writing in letters of very small size, which begins with a Sanskrit verse eulogising Mahinda IV. This is followed by a prose passage giving details about the marriage alliances of Mahinda IV's children and relatives. The daughter of Mahinda IV by the Śrī Vijaya princess, also named Sundarī, is said to have been married to Māra-rāja, elsewhere referred to with the fuller style of Māra-Vijayottuṅga (the Śrī Vijaya king mentioned in the well-known Leiden grant)[4]. Her son was Samara or Samara Vijayottuṅga. Sena V, the son of Mahinda IV, had a son named Kāśyapa[5] who went to Suvarṇṇapura (Śrī Vijaya) when Mahinda V was captured by Rājendra Coḷa[6], and remained there until Suvarṇṇapura itself was captured by the Coḷa conqueror. He then found means of returning to Ceylon, and was in concealment in the Malaya region. It is said that immediately after the death of Rājendra Coḷa, Śrī Vijaya became independent, and the Mahārāja Samara Vijayottuṅga entrusted the government of his kingdom to a Jāva prince, came to Ceylon with his forces, established contact with Prince Kāśyapa, and the two of them conducted a campaign against the Coḷas. They succeeded in recapturing Anurādhapura, and driving out the forces sent by Rājādhirāja. Samara remained for five years in Ceylon, and then returned to his own realm. Kāśyapa was succeeded by a brother (or cousin) named Sena, whose son Mahendra came to the throne after him and reigned for seventeen years. One year after his death, Vijayabāhu, as detailed in the *Cūḷavaṁsa*, became

[1] 'Jāva' in this document was not the present island of Java, but most probably a region in the north of the Malay Peninsula.
[2] For 'Suvarṇṇapura' being a name of Śrī Vijaya, see R. C. Majumdar, *Suvarṇadvīpa*, Vol. I, p. 45.
[3] This queen is the same as Mahinda IV's *mahesi*, referred to in the *Cūḷavaṁsa*, chap. 54, vv. 9-11.
[4] *Epigraphia Indica*, Vol. XXII, p. 257.
[5] This prince is referred to in the *Cūḷavaṁsa*, chap. 54, v. 69.
[6] *Cūḷavaṁsa*, chap. 55, vv. 16 ff. *Concise History of Ceylon*, published by the University of Ceylon, p. 158.

king of Ceylon[7]. For some reason or other, all this information has been left out in the *Cūḷavaṁsa*; but the historicity of these rulers is proved by inscriptions of two of them, found in various parts of the island, some published and ascribed to others[8], some yet unpublished.

These two slabs are covered from top to bottom with writing in very small characters, inscribed in the spaces between the lines of the original Sinhalese writing, as well as going over them. In some places there are about four lines of writing within the space of one inch in height. This writing is in Sanskrit prose, and gives accounts of historical episodes, mostly referring to the period in question. At the top of the second slab is a statement to the effect that these are extracts from a book named *Paramparā-pustaka* (the Book of Lineages), written in the reign of Vikramabāhu (1111-1132), by a monk named Bhadra who was the pupil of the Sthavira (the Head of the Saṅgha) of Suvarṇṇapura (Śrī Vijaya), and had received his education at the Abhayagiri Vihāra of Anurādhapura. The form of the script indicates that the writing of these extracts on these slabs had been done about the same time as the composition of the book. A third slab bearing an inscription of the first year of Mahinda IV[9] also contains writing of the same nature.

The deciphering of these records is extremely difficult, as the writing of one period has to be disentangled from that of the other. The difficulty is somewhat reduced by the fact that the same passage is at times found on all the three slabs. Portions which are damaged in one can often be restored by means of the other. The portions so far deciphered show that these extracts from the *Paramparā-pustaka*, are of great historical interest. They are mostly concerned with Ceylon and Śrī Vijaya, but very often the relations which these two had with the Pāṇḍya, Coḷa and other Indian kingdoms are given in detail. The accounts given in them of the death of Rājendra Coḷa, the manner in which Kulottuṅga secured the Coḷa throne, and the end of the Rāṣṭrakūṭa king Kriṣṇa (the third), would certainly startle Indian historians. The information is of such a nature that we cannot expect to find it in the panegyrics of court poets, which form the main sources for the history of mediaeval India.

In keeping with the title of the book from which the passages referred to have been extracted, they contain a good deal of genealogical information. Māra Vijayottuṅga, who is known to us from the Leiden plates of Rājendra-Coḷa I, is said to have been a son of Guṇārṇṇava, referred to above. Siddhayātra[10], the grandfather of Guṇārṇṇava, is said to have been a son of Mahārāja Kāśyapa. As we do not know of a royal family, other than that of Ceylon, which had adopted the name 'Kāśyapa' for any of its scions, the father of Siddhayātra has to be taken as the Sinhalese king Kāśyapa V (914/923). A son of this monarch by his consort Rājinī, is referred to in the *Cūḷavaṁsa* under the name Siddhattha. This prince is said to have been established in the sovereignty (*issariya*) known as Malaya-rāja[11]. 'Siddhattha' is not found in any other place of the chronicle as a Sinhalese royal name; it is due to a copyist's error for 'Siddhayātra', or the author himself misunderstanding his source which was in old Sinhalese. 'Malaya-rāja' has been understood as the ruler of the mountainous region of Ceylon, but 'Malaya' can very well denote

[7] *Cūḷavaṁsa*, chap. 58.
[8] *Ep. Zey.*, Vol. I, Nos. 7 and 20, and Vol. IV, No. 39.
[9] *Epigraphia Zeylanica*, Vol. II, pp. 64-70. Writings of this nature have since been discovered on a number of other inscribed pillars and slabs.
[10] 'Siddhayātra' was a title rather than a personal name. For its significance, see G. Cœdès in *BEFEO*, Vol. XXXIII, pp. 1003-4.
[11] *Cūḷavaṁsa*, chap. 52, v. 68.

the Malayadvīpa, i.e. the Malay Peninsula or Sumatra. An inscription of Prince Mahinda, son of Kāśyapa, refers to a religious foundation established on behalf of his brother, 'who makes the royal lineage of Däva (i.e. Jāva) to prosper'[12]. With the information contained in the *Paramparāpustaka* to guide us, we may take it that the son of Kāśyapa V referred to in the chronicle and 'he who makes the royal lineage of Jāva to prosper', mentioned in the inscription, were identical with the Siddhayātra of the text given below.

The set of verses giving the descent of Mahinda IV's queen, which is given below with a translation, is found inscribed on Slab No. 2 also. It has also been noticed, in whole or in part, inscribed over the earlier writing on several other inscribed slabs, some of them yet unpublished. There is evidence indicating that these verses were chanted at the wedding of a royal princess of Ceylon in the fifteenth century.

A fuller account of the information thus brought to light will be found in a book, *Ceylon and Malaysia*, that I have just completed. The documents will be edited and prepared for publication as early as possible.

I am indebted to Dr. C. E. Godakumbura, the Archaeological Commissioner, for allowing me the use of the necessary estampages, and for the photograph reproduced here.

Text

1 (50), Mano-vāk-kāya-raukṣyeṇa khaṇḍitārāti-ḍambaraḥ
Mahārāja-kulodbhūto rājā = būt Pāṇḍya-maṇḍale

Tat-putraś = Śrīmāraḥ praśaṁsya- (51) prāpsu-mahatām = apūryya-sal-laulyāt = svapitur = nnāma-dharo Jāvam = prāpya Mahārājārādhana-cutaras = samūḍhe Malayapura-mahimnaḥ svasri (52)-ṇām

2 Caturm-mahā-śāla-kula-prasūto
Rājā = bhavaj = Jāva-mahītaleśvaraḥ
Samasta-bhū-rañjita-rāja-lakṣmyā
Jvalat = prabhā-maṇḍala-candra-bimbaḥ

3 Raver = yuva-kara-grasta (53)-Malayānila-kāmikā
Dīptā Svarṇṇapure sthitvā Laṅkām = āgamya rājate
Pāṇḍya-Śrimāra-duhītā ...... Sundarī Laṁkām = anuprāptā

4 Āsī (54) j = Jāva-mahīpālas = Siddhayātra iti śrutaḥ
Mahārāja-padam = prāpya pālayāmāsa bhū-talam

5 Tārā tasy = ābhavad = devī Mahendrasya yathā Śacī
Jātas = tataḥ Kauṇḍineyaḥ kīrtti-pūrtta-digantaraḥ

6 Putras = tasy = ābhavaj = Jāva-mahīpāla-dhurandharaḥ
Raṇasāgara-mathane Meru-sāro Guṇārṇṇavaḥ

[12] Mayilagastoṭa Pillar inscription, *Ep. Zey.*, Vol. II, pp. 57-63. Wickremasinghe, who has edited this record, has wrongly read *Dävarad* as *Damarad*. The *va* is quite clear on the stone.

7 Āsīt = Pāṇḍya-purādhipo Varguṇaś = Śrīmāra putro (56) vibbhū
Rājā Siṁhaḷa-rāja-labdha-vibhavo rājya-śriyā saṁgataḥ
Putras = tasya virājito guṇa-gaṇaiḥ puṇyaprabhāvojjvalaḥ
Śrīmāraḥ kula-śīla-viśruta-yuvā Pāṇḍyāj = Javam prāptavān

8 Pariśuddha-kulodbhūta-kumārasya Guṇārṇṇavaḥ
(57) Sutāṅ = Guṇavatīn = nāma prādāj = Jāva-mahīpatiḥ

9 Surāsur-āhava-same samare bhīma-saṁyuge
Hasti-skandha-sthito yudhyan Śrīmāras = sahasā hataḥ

10 Bala-kāyas = tato 'drāvīd = yathā tūlo 'nil-āhataḥ
Sa-śūra-putras = sa rājā yuddhāy = āgād = Guṇārṇṇavaḥ

11 Ha-(58)-sti-skandha-sthito yuddhvā jīvagrāhaṅ = gṛhītavān
Kamboja-rāja-putraṁ sa Rudravarmmāṇam = āhave

12 Kamboja-rājaś = śrutvā tam = putram = mocitum = āgataḥ
Sajjitaṅ = gajam = āruhya susannaddha-balo balī

13 Rudran = toraṇam = āsādya sthitan = dṛṣṭvā'ti-sāhasam
Moktum = putraṅ = gato rājā tatra manda-balānvitaḥ

14 Toraṇa-sthita-yodhās = tu Kambojaṁ yantra-(59)sāritaiḥ
Śaraiś = śitair = mmārayatuḥ kāruṇya-rahitāḥ kharāḥ

15 Guṇārṇṇavaḥ prāhiṇot = tan = toraṇaṁ svarṇṇa-rañjitam
Mahārājasya maṇibhis = tadā pūrṇṇa-manorathaḥ

16 Mahārājas = tu tam = prādāt = toraṇaṁ ratna-maṇḍitam
Guṇārṇṇavasy = ābja-mālāṁ Vasor = iva Purandaraḥ

17 Mahārājatvam = āpadya tataḥ kāle Guṇār(60)ṇṇavaḥ
Puraṁ Suvarṇṇa-Jāvākhyam = āvasat parayā mudā

18 Jīna-rājas = tu śrutvā taṁ raṇe Kamboja-māraṇam
Guṇārṇṇavasya dūtaṁ sa prāhiṇoj = jānitun = tatham

19 Prādāt = sa Jīna-dūtasya nāvam = bhāṇḍais = supūritām
Jīnarājas = tu tān = nāvaṁ labdhvā maunam = upasthitaḥ

20 Kamboja-rāja-putras = tu māraṇaṁ sva-pitus = smaran
Mahatyā senayā (61) sārddhaṁ Suvarṇṇapuram = āgataḥ

21 Guṇārṇṇavaḥ puraṁ hitvā samuttīryya mahārṇṇavam
Laṁkā-dvīpam = anuprāptas = Sene rājyam = praśāsati

22 Yuvarājo Mahendras = tu Mahendra-sama-vikramaḥ
Rājānam = puram = ānāyya Suvarṇṇapuram = āyayau

23 Sa Suvarṇṇapuram = prāpya (62) Vijaya-śriyam = āharat
Sundarīṁ Śrīmāra-sutāṁ samūḍhe svarṇṇa-mālayā

24 Anurādhapuram = prāpya Guṇārṇṇava-mahīpateḥ
Suvarṇṇapura-rājyaṁ sa dadau Mahendra-bhūpatiḥ

Translation

1. There was in the Pāṇḍya country a king who was born in a great family[13], and who, by toughness of mind, word and deed, had smashed the pride of enemies.

His son Śrīmāra, the bearer of his father's name[14] on account of his insatiable fondness for what is good, which is a characteristic of great ones desirous of obtaining the laudable, arrived in Jāva, and, clever in pleasing the Mahārāja, wedded the cross-cousin[15] of His Majesty of Malayapura.

2. There was a king, the lord of the Jāva land, who was born as the scion of four great families[16] and who, on account of his royal splendour which rejoiced the whole world, was (verily) the Orb of the Moon (surrounded by) a circle of light[17].

3. The beloved of the Malaya Wind (Vasanta-Śrī, i.e. the Splendour of Spring), being grasped by the early rays of the Sun, remained brilliant in Svarṇṇapura and becomes resplendant after having come to Ceylon. *Or* The desired of Malayānila, having been held by the youthful hand of Sūrya-(nārāyaṇa), remained in distress in Svarṇṇapura, but reigns after having come to Ceylon[18].

Sundarī, the daughter of Pāṇḍya Śrīmāra, ... has arrived in Laṁkā[19].

[13] The phrase *mahārāja-kulodbhūto* can also be rendered as 'who was born in the family of the Mahārāja'. Guṇārṇṇava, the Mahārāja referred to in this text, has been described elsewhere as 'the ornament of the lunar family', to which the Pāṇḍyas belonged.

[14] Śrīmāra's father was Varaguṇa (verse 7 below). The name means 'of good qualities'. Śrīmara bore the name of his father by attachment to good qualities.

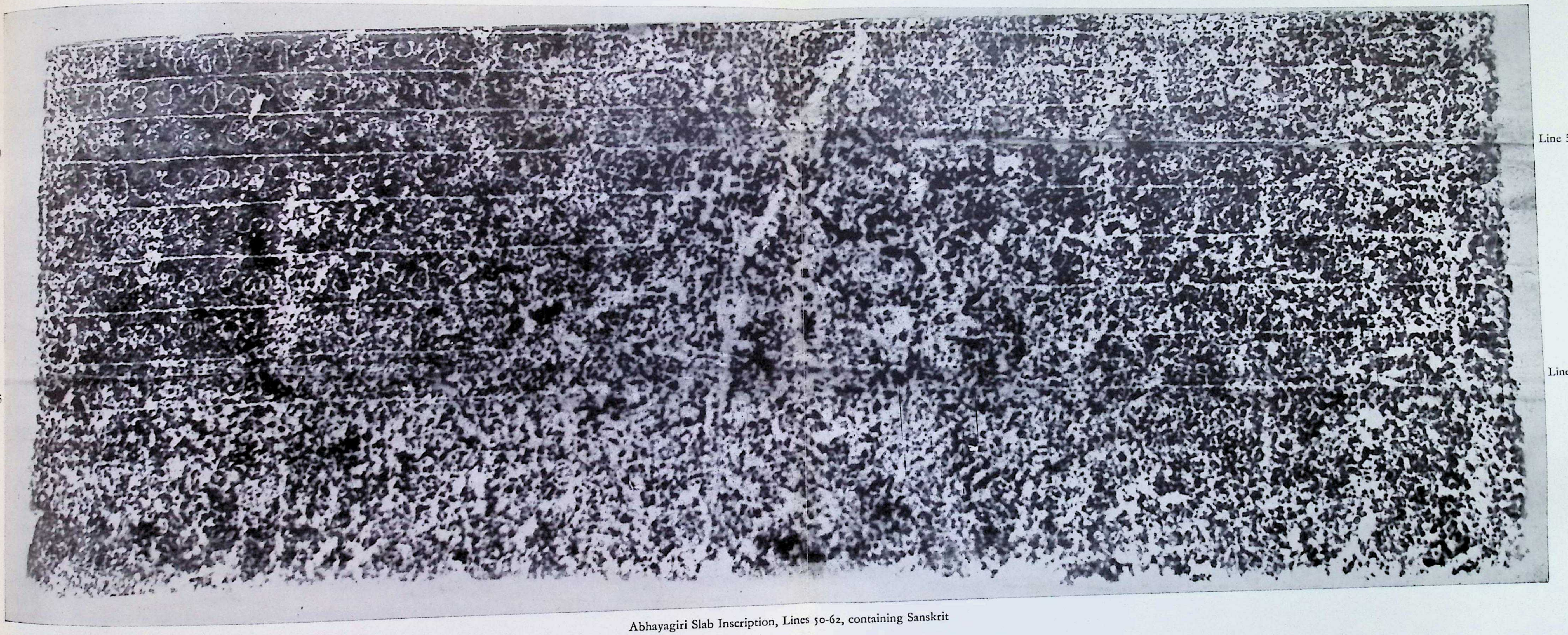
[15] *Svasriṇām*. This word does not occur in Monier-Williams. Elsewhere in these documents, it is used with the meaning given above. It appears to be a compound of *svasṛ*, 'sister', and *iṇa*, 'lord'; it is thus the exact equivalent of Sinhalese *suhurabaḍu*, 'sister's husband', 'brother-in-law' or 'cross-cousin'. Its etymology appears to have been disregarded and, by the addition of the feminine ā-suffix, used to denote a female cross-cousin.

[16] According to Sinhalese usage, a person may claim to belong to the families of his father's father and mother and his mother's father and mother (*hatara-variga*). *Mahā-śāla*, possessed of a great mansion, Pali *mahā-sāla*, see P. T. S. Pali Dictionary. *s.v.*

[17] This verse is given elsewhere in these documents with the introductory remark, 'eulogy of Siddhayātra, son of Mahārāja Kāśyapa'. The king referred to in verse 4 below is the same.

[18] This is a verse with two meanings (*śleṣa*). The apparent meaning is a description of spring. The alternative meaning can only be understood from the story of the Jāva princess espoused by Mahinda IV, as given in our documents. She had been betrothed to the son of the king of Malayapura, by name Sūryanārāyaṇa, who lost his life when the Cambodians attacked Suvarṇṇapura. She, with her mother, was in capitivity until Mahendra drove the Cambodian invader from Suvarṇṇapura, released her from capitivity and later married her and brought her to Ceylon as his queen. The significance of Malayānila in this context is not clear; but must refer somehow to Mahendra.

[19] The first three verses and the two prose passages serve as an introduction to the narrative which follows.



Line 50

Line 55

Abhayagiri Slab Inscription, Lines 50-62, containing Sanskrit

4-6. There was a king of Jāva who was famed as Siddhayātra; having obtained the dignity of Mahārāja, he protected the expanse of the Earth. His queen was Tārā, just as Śacī was of the great Indra. From them was born Kauṇḍineya, who had filled the directions with his fame. Of him, the son was Guṇārṇṇava, the bearer of the burden of the lords of the Jāva land, who was Meru in firmness in the churning of the ocean of warfare.[20]

7-8. There was a powerful king (named) Varaguṇa, the son of Śrīmāra, who was the lord of Pāṇḍyapura, who obtained his dominion (with the help of) the Siṁhaḷa king[21], and was thus invested with the regal splendour. His son, resplendant with a multitude of (noble) qualities, and shining with (marks of) good fortune and majesty, famed for nobility of birth and good character, the youthful Śrīmāra, arrived in Jāva from the Pāṇḍya country. To that prince, born of a pure stock, Guṇārṇṇava, the lord of the Jāva land, gave (in marriage) his daughter, Guṇavatī by name.

9-11. In a battle comparable to the encounter between gods and titans—a battle in which there were fearful engagements—Śrīmāra, fighting from the back of an elephant, was precipitately killed. Thereupon his army scattered (in flight), just like (a heap of) cotton struck by (a gust of) wind. Then Guṇārṇṇava himself, accompanied by his valiant sons, went forth to battle. Fighting seated on the back of an elephant, he captured alive the son of the Kamboja king, named Rudravarman.

12-14. The mighty Kamboja king, having heard that, came to set his son free, mounted on a caparisoned elephant and accompanied by a well-armed host. Having seen Rudra standing near a gate, (the Kamboja) king went there with great impetuosity, so as to free his son, accompanied only by a very small force. The soldiers at the gate, pitiless and rough (as they were), slew the Kamboja (king) with sharp arrows emitted from a machine.

15-16. Then Guṇārṇṇava, his wishes fulfilled, sent that gate, adorned with gold, together with precious stones, to the Mahārāja (as a gift). The Mahārāja, on his part, gave it back, adorned with gems, to Guṇārṇṇava, just as Purandara (Indra gave) the garland of lotuses to Vasu[22].

17. Guṇārṇṇava having, in due time, attained the dignity of Mahārāja, resided in the city called Suvarṇa-Jāva, with supreme satisfaction.

18-19. Jīnarāja (the Emperor of China), having heard of that (matter of) the slaying of the Kamboja king in battle, despatched an envoy to Guṇārṇṇava, so as to know the truth. He (Guṇārṇṇava) presented to the Jīna (Chinese) envoy a ship fully laden with merchandise. Jīnarāja (the Emperor of China) having received that ship, kept silent about the matter[23].

[20] In the well-known myth of the Churning of the Ocean, the Cosmic mountain Meru was the churning stick.

[21] The reference is to Sena II (853-887), who captured Madhurā and placed Varaguṇa on the throne. See *Cūḷavaṁsa*, chap. 51, vv. 22 ff, and *Ep. Zey.*, Vol. V, pp. 103 ff.

[22] For the story of Vasu, see *Mahābhārata*, Vani Vilas Press, Madras, Ādiparva, chap. 53. The reference to the garland of lotuses is in vv. 16-17.

[23] Possibly, the manner in which Guṇārṇṇava had the Kamboja king slain was not in accordance with the rules of warfare then in vogue, and a complaint appears to have been made to the Chinese Emperor by the Kamboja court.

20-21. The son of the Kamboja king, however, remembering the slaying of his father, came to Suvarṇṇapura accompanied by a great host. Guṇārṇṇava, (thereupon), abandoned (his) capital and, having crossed the great ocean, arrived in Ceylon when Sena[24] was governing the kingdom.

22-23. The Yuvarāja Mahendra, (comparable to) the great Indra in prowess, conducted the king (Guṇārṇṇava) to the capital, and (thereafter) proceeded to Suvarṇṇapura. Having arrived at Suvarṇṇapura, he took for himself the Goddess of Victory[25]. And, Sundarī, the daughter of Śrīmāra, he wedded with a garland of gold.

24. Having returned to Anurādhapura, King Mahendra gave (over) the kingdom of Suvarṇṇapura to King Guṇārṇṇava.

[24] Sena IV who ruled for three years from 954. See *Cūḷavaṁsa*, chap. 54, vv. 1-6.

[25] The expression *Vijayaśriyam ābarat* is perhaps intentionally used to evoke the name 'Śrī Vijaya'. As this name can also be used without *Śri*, *Vijaya-śriyam* may also be rendered as 'the royal dignity of Vijaya'.

JEAN RISPAUD

CONTRIBUTION À LA GÉOGRAPHIE HISTORIQUE DE LA HAUTE BIRMANIE

(Mien, Pong, Kośambī et Kamboja)

On admet généralement que le nom chinois de la Birmanie depuis le XIIe siècle est 緬 Mien[1] et qu'il a remplacé 驃 P'iao (Pyu) et 蒲甘 P'ou-kan (Pagan). Or ce n'est pas strictement exact. Comme nous allons le voir, ce nom a désigné avant l'avènement des Yuan et a continué à désigner sous les Ming, outre la Birmanie proprement dite, une région qui est comprise aujourd'hui dans les limites du Yunnan.

Remarquons tout d'abord qu'il est mentionné dans les annales chinoises en l'année 858 de notre ère[2] à propos de l'expédition militaire qu'aurait envoyée un roi du Nan-tchao (en gros, le Yunnan) pour aider le Mien à se défendre contre une attaque du roi de Ceylan. Paul Pelliot[3] tenait cet épisode pour une légende historique et W. Liebenthal[4] le considère, lui aussi, comme « douteux », mais ces deux orientalistes ont cru qu'il s'agissait de la Birmanie. Ne serait-ce pas le Mien yunannais qui apparaît pour la première fois dans un texte chinois? Si j'avance cette hypothèse c'est que Paul Pelliot[5] a relevé une ambassade du P'ou-kan à la Cour de Chine en 1105 entre deux ambassades du Mien (1104, période 1131-1162). Comme P'ou-kan est certainement la Birmanie, ce Mien est donc un autre royaume que je crois pouvoir situer entre le Mékhong et la frontière sino-birmane actuelle.

Nous n'avons de renseignements sur le Mien qu'à partir de l'époque mongole et encore sont-ils très brefs et contradictoires du fait précisément de la dualité d'acception de ce nom géographique. C'est ainsi qu'un passage du *Yuan che*[6] lui attribue une grande extension en direction du nord-est: «Le royaume de Mien, y lit-on, forme (une partie des) barbares du Sud-Ouest. On ignore de quelle tribu. Son territoire confine au Ta-li[7] et, par conséquent, n'est pas très éloigné de Tch'eng-tou (Sseu-tch'ouan) ». Un autre passage des mêmes annales semble le

Selon la règle proposée par M. Gordon H. Luce (*JSS*, XLVI, 2, nov. 1958, p. 173, n. 2), j'ai adopté la graphie *Dai* pour désigner l'ensemble des Thai et des Tai ainsi que toute tribu ou tout groupe indéterminé appartenant à cette famille ethno-linguistique. D'autre part, j'ai réservé le nom de Chan (ang. *Shan*) uniquement aux Tai de la haute Birmanie (Cf. J. Rispaud, Notes sur ... les dénominations ethniques données au T'ay, *JRAS* (*NCB*), LXIV, 1933, pp. 145-146).

1 Paul Pelliot, Deux itinéraires de la Chine en Inde, *BEFEO*, IV, p. 157.

2 C. Sainson, *Nan-tchao ye-che — Histoire particulière du Nan-tchao*, Paris, E. Leroux, 1904 (Désormais: *Ntyc*), p. 66.

3 P. Pelliot, *BEFEO*, IV, p. 1100.

4 Sanskrit Inscriptions from Yünnan, I, *Mon. Serica*, XII, 1947, pp. 15-16.

5 Deux itinéraires, *op. cit.*, p. 157, n. 3. Tchao Jou-koua date de 1103, d'après le *Song che*, la première ambassade du Mien en Chine (Cf. F. Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ju-kua* ..., St. Petersburg, 1911, p. 59; *Ntyc*, p. 101). En revanche, Tchao date de 1106 l'ambassade du P'ou-kan. Ces légères divergences chronologiques ne changent en rien mon argumentation.

6 K. 210, notice sur le Mien. Cf. G. H. Luce, The early Syām in Burma's History, *JSS*, vol. X, pt. 2, June 1959 (Désormais: *ESS*), p. 81 (extrait XVI).

7 La province mongole de Ta-li était distincte de celle de T'eng-yue (Cf. *Ntyc*, p. 112).

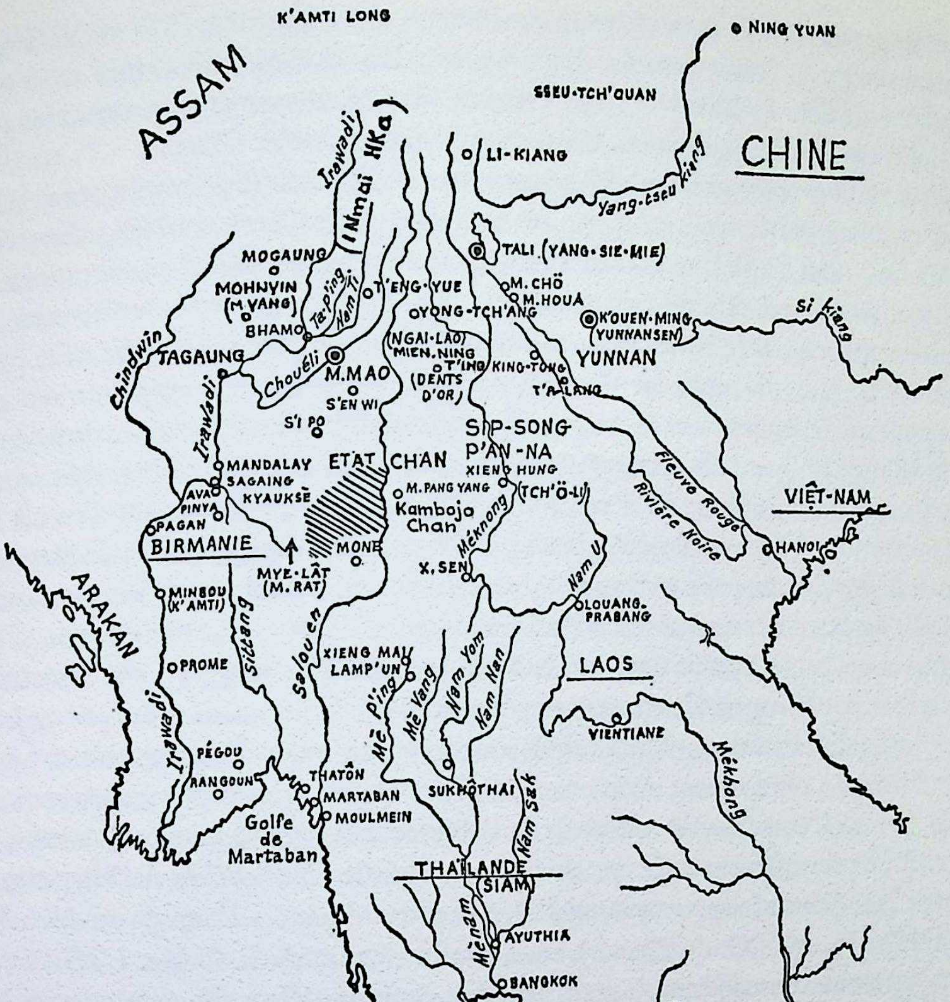
rejeter à l'ouest de la rivière Ta-p'ing, affluent de gauche du haut Iraouaddi : « Les deux villes murées de Yong-tch'ang et de T'eng-tchong (T'eng-yue) sont situées entre le royaume de Mien et le Kin-tch'e (« Dents d'Or ») »[8]. Signalons une erreur : Yong-tch'ang (le « Vocian » de Marco Polo) n'est autre que la capitale des « Dents d'Or ».

Pour comprendre comment le nom de Mien a pu passer du Yunnan en Birmanie, il faut savoir que c'est un mot chinois et dai qui vient du birman *mran(-ma)*[9] dont les Français ont fait « birman » et les Anglais « Burma ». C'est une dérivation ancienne, car la semi-voyelle répond à la vibrante infixée *r* de l'original, à côté du mot dai moderne *man* (birman). Un autre nom chinois, celui de Mang 莽, semble s'appliquer à des Birmans du Yunnan, mais il vient du titre royal *maṅkrī* (*mang ki* 莽紀), ainsi que l'indiquent certains textes chinois[10]. D'autre part, il est assez probable que « la région de T'eng-yue et de Yong-tch'ang, entre la 'Nmai Hka et le Mékhong » a appartenu, bien avant l'époque mongole, à ce qui est devenu le Mien yunnanais et qui correspond en gros à l'ancien Ai-lao. En effet, c'est là que M. Gordon H. Luce place, en s'appuyant sur le *Man chou*, la dernière étape de la nation birmane avant qu'elle ne se mette en marche, au VIII[e] et au début du IX[e] siècle, de l'ouest du Yunnan vers la plaine de Kyauksè, son premier foyer en Birmanie[11]. D'ailleurs le nom de Mien s'est conservé dans la toponymie du Yunnan : le nom dai de T'eng-yue est Möng Mien (*birm.* Momein) et, d'après le général H. R. Davies[12], Mien-ning t'ing, sous-préfecture à proximité et à l'ouest du Mékhong au-dessous du 24[e] parallèle, était autrefois la capitale « d'un Etat chan dont le nom chan est Möng Myen ».

Comme pour compliquer à plaisir une nomenclature déjà confuse, les Chinois ont donné à une principauté chan ou peut-être birmano-chan de la haute Birmanie le nom de *Mien-tien* 緬甸 qui est couramment employé de nos jours pour désigner la Birmanie proprement dite[13]. Un *tien* était, à l'époque mongole, un district de pays frontière. Enfin, suprême paradoxe, un autre Mien, le «Mien soumis» 約緬 des Ming, anciennement le Lou-tch'ouan 麓川, n'est autre que la principauté dai par excellence, celle de Möng Mao, centre historique des Chan, située maintenant au Yunnan tout près de frontière birmane[14].

Ces différents Mien sont la source de confusions redoutables. Un exemple typique est celle qu'a commise Hou Wei 胡蔚, le réviseur du *Nan-tchao ye che*, dans une longue note consacrée au Mien[15]. La première partie groupe divers renseignements historiques qui se rapportent pour

[8] Cf. G. H. Luce, The early Syām in Burma's History, *JSS*, vol. XLVI, pt. 2, nov. 1958 (Désormais : *ES*), p. 137.
[9] G. E. Harvey, *History of Burma*, Londres, Longmans, Green and Co, 1925, p. 3, n. 1; G. H. Luce & Pe Maung Tin, Burma down to the fall of Pagan, *JBRS*, xxix, 3, 1939, pp. 272-273 : Une forme intermédiaire — il s'agit de *mlan* — est attestée au XVI[e] siècle dans les vocabulaires pa-yi (tai yunnanais) du *Sseu-yi-kouan*, c'est-à-dire du Bureau des interprètes et traducteurs de la Cour de Pékin. Cf. F. W. K. Müller, *TP*, III, mars 1892, p. 9, et Ms. chinois 9188, Bibl. Nat. de Paris, II, k. 7, p. 140 v°. Il est à remarquer que Müller a cru que le groupe consonantique *ml* n'existe pas dans les langues dai (c'est faux pour le dai moyen) et que, par conséquent, il fallait lire *myan*.
[10] G. Devéria, *La frontière sino-annamite*, Paris, E. Leroux, 1886, pp. 159-160; *Nytc*, p. 189; G. H. Luce, *ES*, pp. 161-162.
[11] Id., *ibid.*, p. 127.
[12] *Yün-nan — The Link between India and the Yangtze*, Cambridge, Univ. Press, 1909, pp. 45, 78.
[13] Le *Tien hi* (k. 37; *BEFEO*, VIII, p. 157) dit : « Mien-tien. Son nom barbare est A-wa [Ava] ».
[14] *Nytc*, p. 228, n. 2.
[15] *Ibid.*, pp. 66-68, note 5 de la page 66. Au sujet des fonctionnaires du prétendu Mien, on lit (p. 67, note, 2[e] col.) : «Il y a, dans le pays, trois classes de fonctionnaires qualifiés de tchao-mong, tchao-lou, tchao-kang. » Ces trois titres sont spécifiquement dai : le premier est *c'ao möng* ou plutôt *c'ao mom* (*mom*=*māhā*), l'équivalent lü de *sao-hpa* (*c'ao fa*) chez les Chan; le deuxième est *c'ao luk* (seigneur fils=*rājaputra*), et le troisième *c'ao k'ang*, «seigneur du milieu". Ce sont d'ailleurs les mêmes titres que ceux mentionnés dans le *Tien hi* (*BEFEO*, VIII, pp. 346, 382) et le *K'ieou Yun-nan t'ong tche* (Itang Hsu, *Les trois grandes races de la province du Yun Nan*, thèse de doctorat ès lettres, Paris, Rodstein, 1936, p. 125) pour les Dai du S. O. du Yunnan.



Croquis de la Birmanie et des pays voisins

Noms soulignés: Etats modernes
Noms entre parenthèses: anciens noms
Région hachurée: Kamboja chan

la plupart (apparemment tous, sauf les deux derniers qui datent des XVe et XVIe siècles) au Mien yunnanais ou au Mien soumis. En revanche, les itinéraires indiqués dans la seconde partie concernent bien la Birmanie, sauf certains détails, notamment le nom des « fonctionnaires », qui s'appliquent à ces autres Mien ou au Mien-tien des Chinois.

Voici un extrait des renseignements historiques de Hou Wei sur le prétendu Mien de Birmanie: 1) Le chef du Mien qui envoya en 1377 une ambassade à la Cour des Ming s'appelait 招抠南 Tchao P'an-nan, nom où l'on reconnaît aisément le titre dai de *c'ao* dans sa prononciation lü et yuon (chan *sao*) et qui signifie « seigneur » (et non « prince », comme on le croit au Laos). « P'an-nan » semble répondre à *p'a* « ciel » et *ṅan* « argent » plutôt qu'à *p'ăn-nā* « fief princier »[16]. La restitution la plus probable est donc: le *tchao-fa* (titre général pour «prince régnant») Ṅan (titre personnel). En tout cas, il est absolument exclu que ce soit un nom de prince birman. 2) En 1387, le Mien attaqua King-tong 景東 et, en 1388, T'a-lang 他郎, villes chinoises qui sont situées, la première sur la haute Rivière Noire et la seconde entre ce cours d'eau et le Fleuve Rouge. Il tombe sous le sens qu'il ne s'agissait pas d'une incursion birmane mais d'une opération militaire menée par des troupes venues soit du Mien soumis[17], soit du Mien yunnanais qui est limitrophe à l'est des circonscriptions dont King-tong et T'a-lang sont le siège.

La confusion qui règne autour du nom de Mien est un mal contagieux qui a atteint l'un des esprits les mieux armés contre les chausse-trapes chinoises. Voici en effet ce qu'a écrit Edouard Huber[18] au sujet du Mien-tien: « On sait que sous la dynastie des Ming les petites principautés de la haute Birmanie, qui forment maintenant les Etats Shans, relevaient plus ou moins directement de la Chine. L'empereur se réservait le droit de donner l'investiture à leurs chefs ou *sao-bhwa* (...) Le plus important de ces chefs shans était le *siuan-wei-che* de Mien-tien, dont le domaine était borné au sud par le royaume d'Ava et au nord par les Etats du *sao-bhwa* de Mong-yang 孟養 (Mohnyin, au N.O. de Bhamo), un autre feudataire de la Chine. L'*Histoire des Ming* [le *Ming che*] ne nous apprend pas où était située sa capitale; elle a dû se trouver soit à Male soit à Tagaung ». Il s'agissait donc bien d'un chef chan dont les sujets devaient certainement appartenir à la même « race », du moins en majorité. Et pourtant, après ce préambule d'une parfaite clarté, Huber a traduit, dans la suite du récit, Mien-tien par « Birmanie » et ses habitants par « Birmans »! Il ressort de ce texte que le lieu de résidence du *siuan-wei-che* du Mien-tien était alors Kong-tchang 拱章 (Kaungzin), près de Bhamo[19]. Revenant quelques années plus tard sur la question, ce savant[20] a identifié le *sao-bhwa* du Mien-tien, qui s'appelait Na-lo-ta 那羅塔 (Anōratha), avec un roi d'Ava, mais il est fort possible qu'ici la confusion soit due aux Chinois qui, après avoir quitté le Mien-tien, étaient entrés dans le Mien.

Pour en finir avec Mien-tien, des ouvrages historiques chinois[21] citent les Lao-mien 老緬 en tête des tribus birmanes prétendument émigrées de ce « royaume ». Ney Elias affirme que le

[16] Cf. J. Rispaud, Les noms à éléments numéraux des principautés tai, *JSS*, XXIX, pt 2 (1937), pp. 77-79, 114-116.
[17] Le chef du « Mien soumis » attaqua King-tong en 1385 et 1387 (*Ntyc*, p. 222), ce qui semble bien être la même opération que celle attribuée par Wei au « Mien ».
[18] Une ambassade chinoise en Birmanie en 1406, *BEFEO*, IV, p. 429.
[19] *Ibid.*, p. 430.
[20] *BEFEO*, IX, p. 652, note.
[21] Le *Tien hi* (*BEFEO*, VIII, p. 363) et le *Nan-tchao ye che* (*Ntyc*, p. 189). La liste des prétendues tribus birmanes est presque identique dans ces deux sources. Les annotateurs n'ont pas identifié certains noms. Je complète ici ce travail: Mong-pie 孟別 est Mobye; Yong-houei 勾含 舍 Yawng Hwe; To-pang-tseu 匣楞了 du *Ntyc* est une err eurpour Tö-leng-tseu ○楞○ (les Talaing ou Pégouans).

nom de Lao-mien est un de ceux que les Chinois donnent aux Birmans, mais je crois plutôt qu'il s'agit des La-hu ou Mu-sö, population qui place ses traditions historiques vers T'eng-yue et qui s'est répandue dans tout le Sud-Ouest du Yunnan et les pays voisins jusqu'au Laos[22].

Concluons. Le nom de Mien seul, qui est associé étymologiquement aux Proto-Birmans, est habituellement donné de nos jours à « toutes les branches de la race lolo » par les Dai du Yunnan et de la Birmanie[23]. Quand il désigne un pays, il semble s'être appliqué tout d'abord à un territoire yunnanais correspondant plus ou moins à l'ancien royaume d'Ai-lao, étape des Birmans avant leur installation en Birmanie. Par la suite, il a continué à désigner occasionnellement cette région qui s'étend sur la rive droite du Mékhong, où il a laissé des traces très nettes dans la toponymie locale, en même temps qu'il devenait le nom officiel chinois de la Birmanie proprement dite. En composition, il entre dans des noms de l'époque mongole et parfois de l'époque Ming qui désignent soit des provinces birmanes (Mien-tchong, capitale Pagan; Tchong-mien), soit des territoires peuplés par des Dai ou Chan (P'ing-mien et Mien-tien) situés aujourd'hui de part et d'autre de la frontière sino-birmane[24].

Le fait apparemment étrange que des villes ou territoires habités aujourd'hui par des Dai portent le nom de Mien peut s'expliquer ainsi: ces lieux étaient antérieurement habités par des Proto-Birmans ou des Lolo (groupes apparentés au point de vue linguistique[25]) remplacés après migration ou qui ont été refoulés ailleurs ou encore submergés par les Dai. La dénomination de « Mien » rappelle l'ancien peuplement tantôt dans l'onomastique dai, tantôt dans l'onomastique chinoise ».

Contrairement à ce que l'on a cru jusqu'à une date très récente, le Yunnan est un pays lolo, na-khi (mo-so) et min-kia où les Dai ne sont arrivés que vers le début de l'ère chrétienne et y ont déferlé par vagues successives venues vraisemblablement du Kouang-si, comme celle qui, au VIII^{e} siècle, atteignit King-tong[26]. Des indices très précis montrent que, dès le VII^{e} siècle il y a eu interpénétration des Lolo et des Dai ou du moins influence politique et religieuse des seconds sur le premiers dans le bassin du Chouéli[27].

Sir J. George Scott[28] a mis en doute l'existence du royaume Pong qu'il a comparé à l'insaisissable Mrs Harris (« l'Arlésienne » des Anglais), alors que cet Etat a bel et bien existé et que son identification ne fait aucune difficulté. Le scepticisme de cet historien provenait de ce que le nom de Pong n'est pas connu dans l'aire géographique où se serait élevé ce royaume[29] et que les Birmans l'ignorent également. Cependant il est mentionné, d'après des sources asiatiques,

[22] Cf. J. G. Scott & J. Hardiman, *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, Rangoon, Govt Print., 1900 (désormais *GUB*), I, i, pp. 576 et suiv., qui contient une longue notice sur cette très curieuse tribu connue au Laos sous le nom facétieux de « Mousseux ». Le Lt.-col. A. Bonifacy (*BEFEO*, VIII, p. 363, n. 2) a cru que les Lao-mien sont les « Laotiens des confins de la Birmanie », groupe qui n'a jamais existé bien que le nom de « Lao » ait un étrange don d'ubiquité pour diverses raisons que je propose d'exposer prochainement dans un de mes travaux à paraitre.

[23] H. R. Davies, Yün-nan, *op. cit.*, p. 80.

[24] G. H. Luce, *ES*, pp. 129, 179, n. 42, 43, pp. 138, 185, n. 100; *ESS*, pp. 82-83.

[25] A. Meillet, M. Cohen et alia, *Les langues du monde*, Paris, *CNRS*, 1952, pp. 529 et suiv.

[26] G. Devéria, La frontière, *op. cit.*, p. 109.

[27] J. Rispaud, Introduction à l'histoire des Tay du Yunnan et de Birmanie, *France-Asie*, Tōkyō, mars-avril 1951, pp. 1853-1856. Cette étude est le résumé et la vulgarisation de travaux à paraître prochainement ou en préparation.

[28] *GUB*, I, i, p. 189.

[29] Les auteurs du *GUB* ont écrit (I, i, p. 189): « Tout ce qu'il est possible de prouver c'est qu'il a existé un ancien royaume chan, mais rien ne montre qu'il se soit appelé le royaume Pong ou que ce nom ait jamais été connu de la race Tai. » Et pourtant, dans les chroniques de Hsen Wi, il est associé à deux noms d'anciens capitales: Sè Pawng et Man Sè Tai Pawng (*GUB*, II, i, p. 187) et figure dans un titre de roi: Sao Tai Pong (*ibid.*, I, i, p. 235).

dans différents textes européens du XIX^e siècle[30]. Les Kassey (Dai) du Manipour et peut-être leurs voisins immédiats (Catchar, Tipperah, etc.) l'employaient il y a encore un siècle pour désigner les Chan. Enfin il est couramment employé de nos jours dans le haut Laos par les Lao et les Lü, ainsi que je puis en porter personnellement témoignage, de même que dans le Nord Viêt-nam par les Tai Blancs et Noirs[31], toujours dans la même acception.

Le royaume Pong figure parmi les conquêtes d'Anōratha, l'Aśoka birman[32]). Sir Arthur Phayre[33] a placé sa capitale à Mogaung, Ney Elias[34] à Möng Mao et E. H. Parker[35] à Lou-tch'ouan, c'est-à-dire également à Möng Mao dont c'était le nom chinois. Sir George Scott[36] avait tenté d'identifier ce royaume avec le Nan-tchao parce que l'on n'en connaissait pas dans ces régions « qui ait été historiquement plus puissant » que ce dernier, mais Paul Pelliot[37] a démontré que c'était impossible et qu'il fallait chercher ailleurs.

N'ayant pas trouvé de référence plus explicite que celle de Pemberton identifiant, d'après les Birmans, le royaume Pong avec l'Etat de Mogaung, l'historien G. E. Harvey[38] s'est rangé à cette opinion erronée. Comme son exposé résume parfaitement, à cela près, l'histoire des Chan septentrionaux, je le traduis ici intégralement: « Cet empire est simplement l'Etat de Mogaung. Pong est le même mot que Maw [Möng Mao] et le peuple en question était les Chan de Maw. A diverses époques ils se sont déplacés dans une très vaste zone entre le Brahmapoutre et la Salouen, mais ils ne l'ont pas occupée tout entière simultanément. Encore moins ne l'ont-ils pas organisée en royaume. Ils se sont établis tantôt le long du Chouéli, tantôt sur les territoires de Mogaung et de Mohnyin (*chan* Möng Yang), tantôt enfin sur le haut Chindwin et dans le Manipour. Il est impossible de dire dans lequel de ces pays ils se trouvaient lorsqu'ils rendaient l'hommage à Anōratha et qu'ils lui donnèrent une princesse en mariage[39]. Dans le récit du *Hmannam* [*Yazawin*] relatif aux XIV^e et XV^e siècles, leurs centres étaient Mogaung et Mohnyin qui formaient tantôt un seul Etat, tantôt un Etat fédéré, tantôt deux Etats. Leurs dépendances, c'est-à-dire leurs villages, en l'an 1422 sont énumérées dans (le recueil de) Tun Nyein[40] ».

En somme, le « royaume Pong » est tout simplement un terme général pour désigner les principautés gouvernées par les Chan, y compris celles qui avant 1947 ne faisaient pas partie des Etats Chan.

Un autre nom a soulevé maintes discussions; c'est celui de Kośambī emprunté à la géographie classique de l'Inde, selon un usage connu[41]. Il a été appliqué par les Birmans d'Ava au XIX^e

[30] Références *in* G. E. Harvey, *History of Burma*, p. 322.
[31] Cf. Francis Garnier, *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, Paris, Hachette, 1873, I, p. 380; Mission Pavie, *Géographie et voyages*, VII, Paris, E. Leroux, 1919, pp. 295, 297, *passim*; etc. W.A.R. Wood (*History of Siam*, 2nd edit., Bangkok, Barnakich Press, 1933, p. 86, n. 1) affirme que Xieng Hung, qui est lü, est mentionné comme «Pong» dans une chronique de Xieng Mai au XVI^e siècle.
[32] A. Phayre, *History of Burma*, p. 12, n. 2; *GUB*, I, i, p. 188.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Burma with special reference to her relations with China*, Rangoon, Gaz. Press, 1893, p. 23, et *GUB*, I, 1, 268-269.
[36] *GUB*, I, i, pp. 190, 196, *passim*.
[37] Deux itinéraires, *op. cit.*, p. 160, note de la page 159.
[38] History of Burma, *op. cit.*, p. 322.
[39] *Ibid.*, pp. 30-31; *GUB*, I, i, p. 196; *The Glass Palace Chronicle*, trad. Pe Maung Tin et G. H. Luce, Londres, 1923, p. 83; *ES*, p. 135; etc.
[40] *Inscriptions of Pagan, Pinya and Ava*, Rangoon, Sup. Govt. Print., 1899, p. 38.
[41] Cf. *GUB*, I, i, p. 189; P. Pelliot, Deux itinéraires, *op. cit.*, pp. 157, 159, n. 6; G. E. Harvey, *op. cit.*, p. 322.

siècle à neuf petits Etats dai situés au nord et à l'est de Bhamo, en territoire yunnanais[42]. Cette identification est d'ailleurs conventionnelle car, dans le *Hmannam Yazawin*, Kośambī désigne le royaume de Möng Mao[43] ou le pays « à l'ouest du fleuve Salouen »[44].

Ce qui a compliqué le problème dès le début c'est que les Birmans ont interprété « Kośambī » par «Ko-shan-pye» qui signifie dans leur langue «des neuf Etats chan»[45] et ils se sont efforcés d'en faire cadrer la liste avec ce nombre pour lequel ils ont une prédilection marquée. Rien d'étonnant que cette liste varie d'une source à l'autre comme pour les douze P'ăn-nā du royaume lü de Xieng Hung. En fait les Chan ont donné le nom de Kośambī à chacun de leurs Etats considéré comme le plus puissant[46]. Les autres Dai de l'Ouest en font l'équivalent de « pays chan »[47].

D'après les témoignages cités ou invoqués ici, il ne fait aucun doute que Kośambī et Pong, quand ce dernier désigne un royaume, sont des noms généraux et imprécis comme « Prêtre Jean ». Ils sont virtuellement synonymes et s'appliquent à des confédérations d'Etats chan dont l'existence ancienne n'est contestée par aucun auteur, quelles qu'aient été au cours des âges leurs capitales successives ou simultanées, leurs divisions et leurs frontières fluctuantes, comme il est de règle en quelque sorte pour tout pays féodal. Parfois même, l'un ou l'autre de ces noms a été réservé « à l'Etat chan qui se trouvait être le plus puissant ou le plus en vue à une époque donnée »[48].

Le nom de Pong (*Blong) est, à proprement parler, une désignation ethnique ou du moins il l'est devenu dans certains pays voisins des Etats chan pour désigner les Dai (Chan) des bassins de la Salouen et de l'Iraouaddi. Remarquons qu'il a un sens en birman et en chan, celui de « glorieux »[49]). Certes on connaît des exemples de pareilles désignations hyperboliques données à des Dai (*T'ai ñai*, « les grands T'ai », utilisée en Thaïlande et au Laos pour dénommer les Chan; *Lü*, « les [T'ai] supérieurs», etc.), mais il est fort possible que ce soit simplement une déformation du mot *pang* (? clairière, ou ancien mot austro-asiatique). Ce qui m'incline à cette supposition c'est que l'ancien nom de Hsen Wi (Theinni) n'était pas Möng Pong mais Möng Pang, ainsi que l'attestent les textes chinois où il est écrit 孟邦 Mou-pang[50]. *Pang*, qui entre en composition dans de nombreux toponymes chan et désigne même une rivière, semble avoir précédé *Pong*

[42] Yule, *Mission to Ava*, 1835, p. 292; G. E. Harvey, *op. cit.*, p. 322.
[43] The Glass Palace Chronicle, *op. cit.*, p. 83.
[44] Ch. 149 (XIIIe siècle). Cf. *BEFEO*, IX, p. 656. Kośambī y est désigné par son faux équivalent birman: « Ko-shan-pye ».
[45] Cette remarque a été faite pour la première fois par Ney Elias. Cf. *GUB*, I, i, p. 189; P. Pelliot, Deux itinéraires, *op. cit.*, p. 159, note 6.
[46] « Le *sawbwa* de Hsen Wi, roi de Kaw Sum Pyi», *s.a.* 1192 (Chronique de Hsen Wi, *GUB*, II, i, p. 191. Cp. *ibid.*, p. 190).
[47] Dans la *Description du Royaume du Laos et des pays voisins* datant de 1687 (*Letters édifiantes et curieuses*, édit. du Panthéon littéraire, t. IV, Paris, 1843, p. 663) il est question du «pays de Ko-sam-pii» à l'ouest de Möang Lèm (Yunnan), transcrit «Leeng» dans ce texte. Dans le Ms. Pavie des Annales de Luang-Prabang (Pavie, *Etudes diverses*, t. II, Paris, E. Leroux, 1898, p. 63), on cite un roi de «Muong Songko-sempi, Muong Phong Luong ». C'est un doublet: Kośambī et le royaume des « grands P'ong », car ou prononce et on écrit « P'ong » en lao. Francis Garnier (Voyage d'exploration, *op. cit.*, I, p. 410) avait déjà parlé du « pays de Kochampri d'où paraissent venir les Phongs ».
[48] *GUB*, I, i, p. 270.
[49] Ney Elias (*Sketch of the History of the Shans*, Calcutta, Foreign Press Dept., 1876, pp. 36-37) a fait remarquer que seuls les plus illustres souverains de Möng Mao et de Mogaung sont gratifiés de ce titre dans les chroniques.
[50] Cf. *GUB*, II, i, p. 191. Ni G. Devéria (*op. cit.*, p. 159), ni le Lt.-col. A. Bonifacy (*BEFEO*, VIII, p. 151) n'étaient parvenus à identifier cette localité. M. G. H. Luce (*ES*, p. 146) a interprété Mou-pang par «pays boisé» d'après la transcription chinoise, mais celle-ci n'est qu'une notation phonétique pourvue peut-être d'un sens comme on en connaît des exemples pour les noms chinois du Laos et de Vientiane. Quoi qu'il en soit, le nom actuel de Hsen Wi vient du titre chinois *Siuan-wei* (*che sseu*) 韭慰 (倩司) donné en 1404 à son chef indigène (*GUB*, II, i, p. 192), ainsi que l'atteste le titre «Hsen Wi Hsi Hsö» (*ibid.*, I, i, p. 230) que les Chan n'ont pas compris.

quand il s'applique aux Chan ou à leur pays et avoir été déformé par les lettres indigènes pour lui donner un sens flatteur, selon une habitude très fréquente chez les Dai. Leurs chroniques sont remplies de ces étymologies savantes plus ou moins laborieusement fabriquées. En tout cas, il faut dire, en français, le royaume des Pong ou, à la rigueur, le royaume Pong, mais non le royaume de Pong puisqu'il ne s'agit en aucune manière d'une capitale.

Un autre nom que Kośambī, emprunté à la géographie classique de l'Inde, a été « appliqué à tout ou partie des Etats shans »[51]; c'est celui de *Kamboja* qui désigne également le Cambodge dans les textes t'ai[52] et particulièrement le royaume de Lâvo qui fut, à partir du XI^{e} siècle, une dépendance d'Angkor[53]. Comme ces applications multiples peuvent engendrer des confusions, il est nécessaire de revoir cette question qui nous amènera finalement à l'examen d'une autre plus importante, à savoir l'extension de l'empire khmèr dans les territoires du haut Mékhong indochinois.

En se reportant aux textes chan, on constate que l'Etat de Hsen Wi a comme nom littéraire celui de *Siri-vilata Maha Kambawsa Sengni Kawsampi* (Kamboja + Kośambī) et l'Etat méridional de Möng Nai (*birm.* Monè) celui de *Kambawsa* seul ou de *Konanda*[54]. En outre, huit princes (*sao-hpa*) ou ducs (*myoza*), sur un total de vingt-deux, portaient à la fin du siècle dernier un titre général où entrait le mot de *Kamboja*. On constate encore ce fait curieux que les Etats de ces chefs féodaux forment un bloc géographique sans faille dans les Etats chan méridionaux depuis Lai Kha au nord jusqu'à Möng Pai au sud et depuis le Mye-lat à l'ouest jusqu'à Möng Pu à l'est, sur la rive droite de la Salouen[55]. Seul Hsi Paw, qui se trouve dans les Etats chan septentrionaux, est nettement détaché de ce bloc que, par convention, j'appellerai « le Kamboja chan ».

A ce sujet Louis Finot[56] a écrit ceci, car il supposait que le nom qui avait servi de modèle était celui des Kamboja du Nord-Ouest de l'Inde: «Il est naturel que les Birmans aient par analogie attribué ce nom à un pays situé au Nord-Ouest de la péninsule indochinoise, comme ils ont donné, pour la même raison, celui de Gandhāra au Yunnan. Il serait moins explicable qu'ils eussent choisi pour cet emploi le nom d'un royaume méridional (le Cambodge), que rien ne désignait spécialement à leurs préférences». Or le Kamboja chan n'est pas situé au nord-ouest mais au nord-est de la Birmanie[57] et d'ailleurs les lettrés de ce pays ne s'embarrassaient guère de considérations de ce genre, de logique géographique. Charles Duroiselle[58] a mis en lumière « la façon arbitraire dont quelques noms de l'Inde ont été transplantés en Birmanie, en dépit même des textes ». Il est donc permis de penser que l'attribution du nom de Kamboja à tout ou partie

[51] L. Finot, *BEFEO*, XXIV, 1-2, p. 264, C. R. du *Report* (. . .) *Archaeological Survey, Burma* (1922-1923), de Ch. Duroiselle.

[52] G. Cœdès, Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental, *BEFEO*, XXV, 1-2, p. 100, *passim*.

[53] Id., *ibid.*, p. 18.

[54] *GUB*, I, i, p. 228; II, ii, p. 418.

[55] Il s'agit de Möng Nai, Yawng Hwe, Möng Pai, Möng Pan, Lai Hka, Möng Pu, Mawk Mai et Hsi Paw (*Ibid.*, I, i, pp. 290-291).

[56] *BEFEO*, XXIV, 1-2, p. 264. Cf. G. Cœdès, *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, E. de Boccard, 1964, pp. 93-94.

[57] Il est cependant possible qu'à l'origine le nom de Kamboja ait été importé du Nord-Ouest par le prince de Tagaung (vieux-Pagan) qui construisit Mg Mao (« la ville neuve » [*maö*] et non « la ville ivre » [*mao*], comme le veut l'étymologie populaire) et s'y installa en 1285. L'Etat de Mg Mao prit alors le nom de « Kambawsa Möng Tai » (*GUB*, II, i, pp. 216-217; I, i, p. 197). Cela n'affecte en rien mon raisonnement puisque, selon le *Tchou fan che*, la haute Birmanie et Pagan auraient été des dépendances du Cambodge au début du XIII^{e} siècle (Cf. *infra*, note 71).

[58] *BEFEO*, V, p. 152.

des Etats chan procédait d'une autre raison qu'une réminiscence classique[59]. Cette raison est, je crois, qu'il perpétuait le souvenir d'une influence politique ancienne du Cambodge sur cette région nettement délimitée. Soutenir que rien ne désignait spécialement le Cambodge aux préférences des Birmans — et des Chan eux-mêmes — c'est faire délibérément litière des divers témoignages que l'on possède sur la présence ou du moins l'influence khmère aux frontières sud-ouest actuelles de la Chine, avant même le règne du Sūryavarman I[er].

On l'admettait jusqu'à ces dernières années, mais M. George Cœdès[60] a tout remis en question en élevant des doutes au sujet de l'extension vers le nord « de la souveraineté ou de la suzeraineté du roi d'Angkor » au XI[e] siècle et même, d'après le contexte, aux époques antérieures. Son principal argument est que « les vestiges archéologiques, d'ailleurs postérieurs au XI[e] siècle, qu'on peut attribuer à l'influence khmère ne dépassent pas Luang P'rabang sur le Mékong et Sukhôt'ai-Savank'âlok sur le Ménam ».

Ce n'est pas l'opinion d'un fort bon juge en la matière, Francis Garnier, qui a observé à Möang Yong (entre Xieng Sen et Xieng Hung, dans le « bec de canard » birman)[61] une influence incontestable de l'art khmèr dans l'architecture et l'ornementation des monuments bouddhiques de ce centre ainsi qu'une « trace profonde » laissée dans les souvenirs de la population par l'empire cambodgien. Par surcroît, des documents d'une autorité incontestée viennent corroborer ce témoignage. Il s'agit de deux inscriptions khmères du X[e] siècle qui indiquent que le pays de *Čīna* (ici le Nan-tchao) formait la limite septentrionale des territoires soumis a la domination du Cambodge[62]. D'autre part, un passage du *Man chou* (IX[e] siècle) recoupe ce renseignement qui aurait pu n'être qu'une affirmation gratuite des souverains d'Angkor, une pure rodomontade de leur part. Voici ce que dit ce texte: « Le royaume du Tchen-la d'eau et le royaume du Tchen-la de terre (le Cambodge) sont limitrophes du Tchen-nan 鎮南 des Man », c'est-a-dire du commissariat général le plus méridional du Nan-tchao, dont le siège se trouvait, a mon avis, dans les Sip-song P'an-na.[63]

Précisons que l'extension de l'influence politique khmère jusqu'au haut Mékhong est un état de chose postérieur à la fin du VIII[e] siècle. Par un heureux hasard, nous avons des textes chinois qui fournissent de précieuses indications indirectes. Pour que le fils du roi du Wen-tan 文單 ou Cambodge de terre ait accompagné en 754 l'armée chinoise de Ho Li-kouang 何屛光 dans sa désastreuse expédition contre le Nan-tchao[64], il faut croire que ce souverain avait des prétentions à faire valoir à l'encontre de ce puissant Etat yunnanais, probablement sur les territoires qui s'étendaient entre le Tchen-la de terre et le Nan-tchao et qui formaient peut-être ce qu'en langage diplomatique on appelle aujourd'hui un « contesté ». Le moment était d'ailleurs très mal choisi, car le royaume de Ta-li était alors à l'apogée de sa puissance. L'Etat dont

[59] Toutefois de telles réminiscences sont indiscutables dans le cas de noms tels que Gantala (Gandhāra) et Mauriya qui figurent dans la titulature de certains princes chan (Cf. *GUB*, I, i, p. 291). Le Karenni oriental, qui a dépendu longtemps du Lan-na (Xieng Mai), porte le nom littéraire de Gantarawadi (*ibid.*, II, i, p. 99).
[60] Les Etats hindouisés, *op. cit.*, pp. 292-293.
[61] Voyage d'exploration, *op. cit.*, I, pp. 387-388 — Mg. Yong est exactement à 123 km à l'est de Xieng Tung (*GUB*, II, i, p. 401).
[62] G. Cœdès, L'inscription de Baksei Chamkroṅ (*JA*, mai-juin 1909, p. 499 st. XXVII) et celle de Lolei (A. Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, éditées par A. Barth, *ap.* Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, t. XXVII, 1ère partie, 2ème fasc., Paris, Impr. Nation., 1885, LVI, p. 399, st. 56).
[63] Ce passage est tiré du *Man chou*, k. 10, p. 3, v° édit. *ling-lang pi che ts'ong chou* (H. Maspero, Etudes diverses d'Histoire d'Annam, *BEFEO*, XVIII, 3, p. 32; aussi G. H. Luce, *JBRS*, XIV, 1924, pt 2, p. 193, et sa traduction du *Man chou*, Cornell Univ., Ithaca, 1961, p, 93).
[64] Cf. P. Pelliot, Deux itinéraires, *op. cit.*, p. 312. Sur cette campagne, cf. *Ntyc*, pp. 44-46.

relevaient ces régions frontalières était celui de P'iao (capitale Promé, Birmanie centrale) qui englobait nominalement, entre autres territoires, le haut Laos actuel et peut-être même celui de Lai-châu[65]).

Passons maintenant aux traditions populaires relatives à la colonisation khmère des pays du haut Mékhong yuon. Une chronique de Xieng Sen rapporte qu'un fils du roi khmèr Sūryavarman, le prince Ayukumāra, fonda la ville de Suvarṇagrāma, « la Cité d'Or », sur le site de l'ancien Xieng Sen. Elle mentionne aussi la fondation de Möang Tum, près de Möang Fang, sur les bords du Mé Kok, par un *guru* du même Sūryavarman[66]). Signalons aussi qu'un auteur thaïlandais a traduit *Khemaraṭṭha*, qui est le nom pâli de Xieng Tung[67], par « mât éclatant placé dans le royaume khmèr »[68]). Quoi que vaille cette interpétation, la présence khmère dans ces régions est une tradition solidement ancrée chez les lettrés locaux et qui a des aspects multiples. Une chronique de Say Fong (ancien site de Vientiane) cite un certain prince Aṃkha qui quitta cette ville pour aller régner à Xieng Sen[69] avant l'arrivée des Dai dans le bassin du moyen Mékhong. Il n'est pas douteux que c'était un prince khmèr. On remarquera que, dans le partage du prétendu empire de K'un Borom qui n'est qu'une adaptation lao de la légende d'Aśoka, le Möang Yuon (le Lan-na primitif avec Xieng Sen pour capitale) échut à Say Fong[70], le même nom que la ville et qui répond au pâli *Jayavaṃsa*.

Ces divers indices joints aux preuves précédentes permettent de supposer avec le maximum de probabilité que les Etats de haut Mékhong indochinois ainsi que les Etats chan ont gravité dans l'orbe politique du Cambodge, disons entre le IX^e siècle et le premier quart du XIII^e siècle, date à laquelle a commencé le déclin de l'empire khmèr. Du reste le *Tchou fan che* de Tchao Jou-koua (1225) indique expressément que le P'ou-kan (Pagan) et le Wa-li (non identifié, mais considéré par les annotateurs européens comme un pays de la haute Birmanie) comptaient parmi les dépendances d'Angkor[71] au XII^e siècle.

ADDENDUM

L'ancien Etat dai de Möng Mien, dans le Sud-Ouest du Yunnan, pourrait bien, en raison de son nom et de sa situation géographique, être le pays d'origine des Mang, ancêtres des Birmans. Cet Etat occupé et gouverné par des Dai depuis une époque indéterminée, existait encore vers la fin du XVII^e siècle et jouissait d'une quasi indépendance a l'égard de la Chine dont il était simplement tributaire. J'en ai retrouvé le nom (transcrit *Meen*), les coordonnées géographiques et mê-

[65] Sur les frontières du Nan-tchao au VIII^e siècle, cf. *Ntyc*, pp. 50-51, et corrections de P. Pelliot in *BEFEO*, IV, p. 1108
C'est encore la Birmanie (P'ou-kan, successeur du P'iao) que le *Song che* assigne, au milieu du XII^e siècle, comme limite ouest au Cambodge (Cf. G. Cœdès, Les Etats hindouisés, *op. cit.*, p. 296), mais, comme les frontières du Champa sont placées par erreur au nord du Cambodge dans ces annales, il faut corriger « ouest » en « nord-ouest » et peut-être même en « nord ».

[66] G. Maspero, *Grammaire de la langue khmère*, Paris, 1915, p. 6; *Etudes Asiatiques*, *EFEO*, II, p. 95. Il s'agit de Sūryavarman Ier (1002-1050). Les événements décrits ici dateraient donc du milieu du XI^e siècle.

[67] Cf. G. Cœdès, *Doc. Laos*, *op. cit.* p. 93, n. 1. C'est le même nom que celui de Kemmarat que portent les rapides du Mékhong près de Khone.

[68] G. Maspero in *Etudes Asiatiques*, II, p. 103, n. 6.

[69] Cf. G. Maspero, Say-fong, *BEFEO*, III, pp. 5, 14-15.

[70] Cf. L. Finot, Recherches sur la littérature laotienne, *BEFEO*, XVII, 5, p. 162; P. Le Boulanger, *Histoire du Laos français*, Paris, Plon, 1931, p. 32, d'après les traducteurs cambodgiens utilisés par A. Pavie, ce qui explique la fantaisie des transcriptions françaises des noms propres lao.

[71] Hirth & Rockhill, Chau Ju-kua, *op. cit.*, p. 53; G. Cœdès, les Etats hindouisés, *op. cit.*, p. 330.

me les limites dans la *Description du Royaume de Laos et des pays voisins* (voir note 67), traduction française d'un document officiel datant de cette époque et qui a connu le sort étrange d'être publié trois fois sans que ses éditeurs se fussent aperçu qu'il ne concernait nullement le Laos, au sens actuel du terme, mais la principauté de Mg Lèm, à l'ouest de Xieng Hung. Cette méprise provient de ce que les Siamois appelaient jadis « Lao » tous les Dai du Nord jusqu'au Yunnan proprement dit. Voici quelques renseignements sur le Mien tirés de ce texte et dont j'ai modernisé l'orthographe des noms propres : « De Xieng Hung au Mien (yunnanais), il y a onze jours de marche. Le royaume de Mien confine au nord à la province du Yunnan et à l'est aux villes de Ku (?), Kung (?) et Lan tcheou, appartenant à la même province. Du sud au nord no le parcourt en dix-sept jours de marche et, de l'est à l'ouest, en sept seulement ». De ces données il résulte que sa capitale était le moderne Mien-ning t'ing et que son territoire s'étendait jusque vers T'eng-yue au nord-nord-ouest. Le célèbre Simon La Loubère[72] en parle en ces termes : « La garde à cheval du Roy de Siam est composée de gents de Laos, & d'un autre Païs voisin dont la ville capitale s'appelle *Meen* ». Quant à Gabriel Devéria,[73] il en a signalé l'existence « à une certaine époque », mais il a cru que c'était une extension de la Birmanie englobant la préfecture chinoise de P'ou-eu.

M. G. H. Luce a eu l'amabilité de me signaler que la plus ancienne mention chinoise du nom de *Mien* remonte a 458 A.D., soit 400 ans avant celle figurant dans les annales dynastiques. Il s'agit d'une inscription funéraire[74], où il est dit qu'en l'année 432 des soldats du Mien vinrent ravager la région de K'iu-tsing fou (Est du Yünnan), mais qu'ils furent taillés en pièces. Il est clair que *Mien* à cette époque ne désignait pas la Birmanie mais ce que j'ai appelé le Mien yunnanais, région qui était voisine du théâtre de ces combats. En s' appuyant sur les données rassemblées ici, on peut supposer que ce Mien fut le pays des Mang ou Proto-Birmans jusqu'au début du IX[e] siècle et qu'ils y furent remplacés par des Dai, soit immédiatement, soit après occupation de ce territoire par des Lolo (*Mien* dans la terminologie dai) pendant une durée indéterminée mais, en tout cas, avant 1377, date à laquelle un prince dai (*c'ao-fa*) en est le souverain.

[72] *Du Royaume de Siam*, Paris, J. B. Coignard, 1691, I, p. 374.
[73] *Op. cit* p. 159, n.1.
[74] Cf. Ed. Chavannes, Quatre inscriptions du Jun-nan, *JA*, juillet—août—1909, p. 37.

O. W. WOLTERS

A NOTE ON THE CAPITAL OF ŚRĪVIJAYA DURING THE ELEVENTH CENTURY

An enviable tool in Professor Luce's equipment, contributing to his distinguished status in South East Asian scholarship, is the reinforcement of his studies of Burmese inscriptions with the evidence he discovers from Chinese documents. Sinology, in turn, has on occasion encouraged him to take an interest in Burma's neighbours during the earlier centuries of South East Asian history. For these reasons, therefore, it may be appropriate to offer him, as a mark of respect, this note on a problem in the history of Śrīvijaya created and, perhaps, to some extent clarified by Chinese evidence, though the clarification creates new problems.

During the period of its initial and far-flung expansion in the second half of the seventh century Śrīvijaya's capital was certainly at Palembang, but scholars have suspected that, later in the long history of the kingdom, the capital was situated at Jambi, on the Batang Hari river about fifty miles from the estuary and approximately 140 miles north-west of Palembang in the low plains of southern Sumatra. Not until 1918 was *San-fo-ch'i* 三佛齊 identified as the Sung writers' transcription of 'Śrīvijaya',[1] but as early as 1876 Groeneveldt recognised the name 'Jambi' in the *Sung shih*'s statement that the king of *San-fo-ch'i* 'is styled *Chan-pei* 詹卑'.[2] In 1904 Pelliot observed that Chou Ch'ü-fei, writing in 1178, stated that in 1079 the kingdom of *San-fo-ch'i* sent an envoy of the kingdom of *Chan-pei* to bring tribute, and Pelliot suggested that in both the *Ling wai tai ta* and the *Sung shih* 'Jambi' was in fact the name of the country of *San-fo-ch'i*.[3] Hirth and Rockhill, writing in 1911, noted that Chou Ch'ü-fei mentioned a mission from Jambi in 1088 as well as in 1079, but they did not suggest that this information had a bearing on the inclusion by Chao Ju-kua in 1225 of *Pa-lin-fêng* 巴林馮, or Palembang, among the dependencies of *San-fo-ch'i*; instead, they considered that Jambi became the capital of 'eastern Sumatra' after the Javanese conquest in or about 1377.[4] Pelliot returned to the subject in 1933 and concluded that the conquest of Palembang in the Javanese campaign was not, as Hirth and Rockhill thought, the cause of the change of the capital of Śrīvijaya, which was an event that must already have taken place in Sung times; as a result 'Jambi' became known to the Chinese as 'Śrīvijaya'.[5] Subsequent writers have been aware of the importance of Malayu,

1 G. Cœdès, 'Le royaume de Çrīvijaya', *BEFEO*, 18, 6, 1918, 1-36.

2 *Sung shih* (Po-na edition), 489, 12b; Groeneveldt, *Notes on the Malay Peninsula . . .*, Batavia, 1876, 63, note 5.

3 *Ling wai tai ta* (Ts'ung shu chi ch'êng collection, 3118/2-3119, 1935-37), 2, 12; 'Deux itinéraires . . .', *BEFEO*, 4, 1904, 346. There is a printing error in Pelliot's article which gives 1179 instead of 1079 as the date of the Jambi mission.

4 *Chau Ju-kua . . .*, St. Petersburg, 1911, 65, note 12; 66, note 18. Chou Ch'ü-fei does not make it absolutely clear that he thought that a mission came from Jambi in 1088. In his section on '*San-fo-ch'i*' he states that 'Śrīvijaya' sent a Jambi envoy in 1079 and that a mission was 'also 又' sent in 1088. It may be that he regarded the mission of 1088 as coming from Śrīvijaya, without any reference to 'Jambi'.

5 'Les grands voyages . . .', *TP*, 30, 1933, 376-7. Pelliot incorrectly quoted Hirth and Rockhill that Chou Ch'ü-fei stated that Jambi also sent a mission in 1082. We shall see below that Jambi was in communication with Chinese officials that year, but Chou Ch'ü-fei does not say so.

presumably the Sumatran kingdom ruled from Jambi, in Indonesian inscriptions and Chinese records referring to the 13th and 14th centuries, and they have become increasingly confident in accepting Pelliot's opinion that even in Sung times the capital of Śrīvijaya was no longer always at Palembang[6]. The exact time and circumstances of the change of the capital have not, however, been established.

The evidence at present available does not suggest that the capital before the 11th century was anywhere except at Palembang. T'ang texts mention Jambi but hardly in the sense that the ruler of Śrīvijaya lived there. In 853 and 871 *Chan-pei* 占卑, or Jambi, sent tribute[7]. These dates not only fall within the interval between 742 and 904, when no missions are recorded from Śrīvijaya, though the cartographer, Chia Tan, mentions it under the name of *Fo-shih* 拂逝 about 800; the dates also immediately precede and follow the time when the Śailendra prince Bālaputra was expelled from central Java by a Śivaite ruler and established himself as the ruler of *Suvarṇadvīpa*, thereby creating a connexion between Sumatra and the Śailendra dynasty which survived in a Tamil inscription of the early 11th century.[8] How the defeated Bālaputra was able to become ruler of the Sumatran kingdom of Śrīvijaya is still unknown; he may have been one of several claimants by a marriage connexion with the ruling family in Śrīvijaya, preferred on account of his claim to suzerainty in central Java[9]. It has been suggested that he was related to the ruler of Śrīvijaya responsible for Face 'A' of the Ligor inscription, dated 775.[10] There is no evidence, however, that the powerful kingdom which Bālaputra inherited had in the years following 775 suffered from such serious dynastic or other instability as to involve a change of capital from Palembang to Jambi, presumably at the hands of those who had resented the Palembang ruler's annexation of Malayu-Jambi in the second half of the seventh century. Nor, though this is not a convincing argument, do the envoys from Jambi in 853 seem to have behaved as envoys from an experienced trading kingdom, for the Chinese officials remarked that they were not happy in China and should be sent home.[11]

Thus, while the dates of the Jambi missions in the ninth century may be significant because they are close in time to the arrival of Bālaputra in Sumatra, they cannot be interpreted as evidence that Jambi had by then become the capital of Śrīvijaya. At the most, these missions may represent gestures of independence by one of the provinces of Śrīvijaya. Perhaps, though this is only conjecture, a few years before Bālaputra arrived in Palembang there was temporary weakness in the kingdom, possibly connected with a disputed succession, which permitted the Jambi mission of 853 to be sent, while Bālaputra may not have been sufficiently established by 871 to prevent a further mission from being sent by Jambi.

The impression that Jambi, during the centuries covered by T'ang documents, had not

[6] For example, Wheatley, 'Geographical notes . . .', *JMBRAS*, 32, 2, 1959, 11-12; Cœdès, *Les états hindouisés . . .*, Paris, 1964, 325.

[7] *T'ang hui yao*, Chung hua shu chü edition, Peking, 1957 printing, 100, 1795, and *T'ai p'ing huan yü chi*, Hung hsing shan fang tsang pan edition (preface dated 1803), 177, 15b, for 853; *THY*, 100, 1795, for 871. There are also notices of *Chan-pei* or *Chan-pi* 占畢 in *Pei hu lu*, 3, 40 (Ts'ung shu chi ch'êng collection 3021/2) and in *Ling piao lu i*, 中, 12 (Commercial Press edition, 1941), which Laufer noted; *Sino-Iranica . . .*, Chicago, 1919, 268-9. The *Pei hu lu* and the *Ling piao lu i* do not date their references to Jambi, but these two works were written about 875 and in 889-904 respectively.

[8] For Bālaputra's movements, see J. G. de Casparis, *Prasasti Indonesia*, 2, Bandung, 1956, 293-7.

[9] *Ibid.*, 295-6.

[10] De Casparis, *Prasasti Indonesia*, 1, Bandung, 1950, 99-100; 110; *Prasasti Indonesia*, 2, 295-6. Also see Cœdès, 'L'inscription de la stèle de Ligor . . .', *Oriens Extremus*, 6, 1, 1959, 42-8.

[11] *THY*, 100, 1795. The Śrīvijayan envoy in 904 was a foreigners' headman in Fukien; *THY*, 100, 1799.

become the capital of Śrīvijaya is strengthened by the situation revealed in the evidence of the early 11th century. The Tamil inscription, mentioned above, describes Māravijayottuṅgavarman, king of Śrīvijaya and Kiḍāra (Kedah), as 'a descendant of the family of the Śailendras', a detail that provides dynastic continuity between Bālaputra and this ruler[12]. Moreover, the famous Tanjore inscription of 1030/1031, with its list of places conquered by Rājēndra Cōḷa in 1025, implies a distinction between Śrīvijaya and Malaiyūr which would correspond to Palembang and Jambi.[13] Early in the 11th century the seat of the Śailendra family of Śrīvijaya was almost certainly still at Palembang.[14]

Nor is there evidence that the great Tamil raid and the capture of the ruler of Śrīvijaya caused the capital to be changed.[15] Instead, the resilient Śrīvijaya may have recovered quickly from the raid. On 9 August, 1028, the Sung emperor remarked that 'in recent years foreign shipping rarely came to Canton', and the fiscal superintendent of Canton was instructed to entice the merchants back.[16] Here is a possible reference to the dislocation left in the wake of the Tamil raid, and it is noteworthy that, within a few weeks of the emperor's instruction, envoys from Śrīvijaya happened to arrive and were given special marks of imperial favour.[17]

From 1028 to 1077 no record exists of a Śrīvijayan mission to the Chinese capital[18]. These fifty years were probably a prosperous period for the Palembang entrepôt[19]. A consequence of the expanding trade with China, however, may have been a tendency among enterprising traders from Indian Ocean countries to purchase produce from centres other than those authorised by the rulers of Śrīvijaya. Vassals of Śrīvijaya with harbours on or close to the main shipping routes and with access to valuable hinterland resources had every motive for encouraging visits from foreign merchants. If some vassals were beginning to be anxious to share Śrīvijaya's entrepôt profits, their relations with their overlord would have been uneasy. The possibility of this source of instability within the empire becomes least speculative in respect of the distant provinces on the Malay Peninsula. By the end of the tenth century Tāmbraliṅga was already independent of Śrīvijaya[20], and *Ku-lo* 古羅/古邏, apparently on the west coast

[12] *Epigraphia Indica*, XXII, 213.

[13] *Ibid.*, IX, 231.

[14] I have wondered whether 'the estuary of the *Man* mountain river 蠻山水口', mentioned in the *Sung shih*'s account of the voyage of the Cōḷa envoys to China in 1015 (*SS*, 489, 22b), is a reference to Mount Mĕnumbing at the extreme western part of the island of Bangka. The envoys crossed 'the estuary' after leaving Śrīvijaya. 'Estuary' is not an unlikely description of the widening northern entrance of the Bangka Strait. Pirés called this part of Bangka 'Monomby', though Ming sailing directions refer only to *P'ang-chia* = 'Bangka'.

[15] It is not stated where the ruler was captured.

[16] *Sung hui yao chi kao, chih kuan*, 44, 3365-6 (photolithographic reprint of the Chia yeh t'ang copy in the Peking library). The emperor may have had in mind civil unrest or corruption in Canton, but the Sung government was still strong and this explanation is unlikely.

[17] *Sung shih*, 489, 14a. No other envoys had arrived from maritime Asia since 1025.

[18] Groeneveldt, *Notes* . . ., 66, translates the *Sung shih* to the effect that a mission was sent in 1067, but the text gives 1077 as the date of the mission in question. The Śrīvijayan inscription of Canton, 1079 (Tan Yeok Seong, 'The Śrī Vijayan inscription of Canton', *Journal of Southeast Asian History*, 5, 2, 1964, 17-24), mentions relations between the ruler of Śrīvijaya and Cantonese administrative and religious authorities from the 1064-1067 period but not a mission to the capital before an undisclosed date which I take to be 1077. Mr. Tan has performed a service by publishing this inscription with its Chinese text. I discuss some of its implications below.

[19] The Canton inscription refers to ships under the control of a kinsman of the ruler of Śrīvijaya, sailing to Canton in the 1064-1067 period. This inscription provides important evidence of the ruler's interest in trade and of his prestige in Canton.

[20] I have assembled the evidence in 'Tāmbraliṅga', *BSOAS*, 21, 3, 1958, 587-607. The latest discussion of Tāmbraliṅga in this period is contained in G. Coedès, 'Stèle de Pràsàt Bĕṅ', *Inscriptions du Cambodge*, vol. VII, Paris, 1964, 164-189.'

of the Malay Peninsula[21], was trading with China in the 971-1012 period, though its political status is unknown[22]. Tamils were trading with the northwestern coast of Sumatra in 1088[23].

On the other hand, no Chinese literary evidence from the eighth century until 1225 suggests that the Śrīvijayan dependency of Kedah engaged in foreign trade[24], and a recent analysis of the archaeological evidence of Kedah has indicated that, before the end of the 11th century, no site in Kedah was an entrepôt with access to foreign trade[25]. During most of the centuries of Śrīvijayan hegemony the inhabitants are unlikely to have enjoyed the backwash of prosperity from the China trade. In Tamil epigraphy of the 11th century *Kaṭāha* or *Kaḍāram* appear in the titulature of the ruler of Śrīvijaya, and this convention probably reflects the strong hold which the ruler had on Kedah[26]. Moreover, a Tamil inscription in the reign of the Cōḷa ruler Vīrarājēndra, of about 1068, has been interpreted as a record of his assistance to the ruler of Śrīvijaya in re-conquering territory; a ruler had come in search of Cōḷa aid and protection, and *Kaḍāram* was returned to him.[27] One cause of the revolt may have been a sense of grievance among the population of Kedah, and perhaps in other dependencies of this maritime empire too, because they were being deprived of the benefits from participating in the China trade. Unrest in the empire of Śrīvijaya must be taken into account as part of the background to the events in 1079-1082, which will be discussed below[28].

The extent of Tamil intervention in the affairs of Śrīvijaya in the middle of the 11th century cannot be established with the evidence at present available. Scholars have noted, however, that the Chinese transcription of the name of the Cōḷa ruler in 1077, Kulottuṅga I, was *Ti-hua-chia-lo*, a name which is identical with that of an 'envoy' from Śrīvijaya in 1067, the mission which Groeneveldt, in his translation of the *Sung shih*, should have rendered as coming in '1077'[29]. The question has therefore sometimes been posed whether Kulottuṅga was an official in Śrīvijaya before he became Cōḷa ruler in 1070[30]. M. Damais, however, who noted Groeneveldt's incorrect date, has emphasised that *Ti-hua-chia-lo* is phonologically unacceptable as a transcription of Diwākulo, the reconstruction of Kulottuṅga's name that gave rise to his

21 *Ku-lo*'s position is indicated in the Tamils' sailing itinerary of 1015; *Sung shih*, 489, 22b. One enquires whether *Ku-lo* is the same place as *Ko-ku-lo* 葛古羅, mentioned by Chia Tan and discussed by Professor Wheatley, *The Golden Khersonese*, Kuala Lumpur, 1961, 59-60. *Ku-lo* may have been a port in the northern Peninsula. In the 12th century there was a thriving trade between Ceylon and Cambodia over Pagán territory on the Peninsula; the trade route was an ancient one.

22 When the Sung dynasty established itself in Canton *Ku-lo* ships were among those which hastened to trade; *SHYCK*, *chih kuan*, 44, 3364a. In 1012 Arab merchants came to Canton on a *Ku-lo* ship; *Sung shih*, 490, 20a. The *Sung shih*'s list of sailing directions from Java include the voyage to *Ku-lo*; *ibid.*, 498, 15b.

23 K. A. Nilakanta Sastri, 'A Tamil merchant-guild in Sumatra', *Tijdschrift*, 72, 1932, 314-27.

24 Kedah had sent a mission in 638, but later in the seventh century it fell under the control of Śrīvijaya; 'Śrīvijayan expansion in the seventh century', *AA*, XXIV, 3-4, 417-24. The next Chinese reference to this toponym in the context of trade is found in 1225, when Chao Ju-kua states that ships from Kedah and Śrīvijaya went to Malabar every year; *Chu fan chih* (Fêng Ch'êng-chün's edition), 30. By 1225 Kedah would have benefited from the decline in Śrīvijayan authority.

25 A. Lamb, 'Miscellaneous papers . . .', *Federation Museums Journal*, Kuala Lumpur, VI, 1961, 82-5. Dr. Lamb thinks that this area began to become an entrepôt centre not before the end of the 11th century, and probably a little later. Before then there is no evidence that Kedah was a flourishing trade centre; *ibid.*, 79-82.

26 Tamil merchants, coming from the west, may sometimes have used Kedah as a landfall port, and this would explain why they were impressed by the presence of Śrīvijayan authority there.

27 K. A. Nilakanta Sastri, *The Colas*, Madras, 1955, 271-2. Professor Sastri thinks that *Kadāram* signifies Śrīvijaya.

28 The *SHYCK*, *fan i*, 7, 7856b, quoting the *Sung shih*, states that a Javanese mission came to China in the 1068-1077 period. The *Sung shih*, as now available, does not contain this statement. Increasing Javanese trade with China may have been another embarrassment for Śrīvijaya in the middle of the 11th century.

29 Ma Tuan-lin also gives 1077.

30 For a review of surmises on this matter see Cœdès, *Les États . . .*, 1964, 271-2.

identification with the official mentioned in the *Sung shih*'s account of Śrīvijaya[31]. *Ti-hua-chia-lo* can only mean *Diwākara*. He concludes that these two persons must have been different individuals.

But M. Damais did not have access to the Śrīvijayan inscription of Canton, written in 1079. This document consistently describes *Ti-hua-chia-lo* not as an envoy but as the ruler of Śrīvijaya since at least the 1064-1067 period[32], and it also states that he sent his judge *Ma-t'u-hua-lo* on a tribute mission; on this occasion the title of 'Great General who supports Obedience and cherishes Renovation' was conferred on *Ti-hua-chia-lo*. The date of the mission is not supplied; it was before 1079 and may have been in 1077, when, according to the *Sung shih*, the title was conferred on *Ti-hua-chia-lo*, 'the envoy'[33]. The inscription explains that the ruler had repaired a Taoist temple in Canton, while his envoy *Ma-t'u-hua-lo* offered donations to buildings in the Chinese capital. The title would have been amply deserved.

Mr. Tan Yeok Seong has discussed the implications of the inscription and believes that it shows that Kulottuṅga ruled over Śrīvijaya. He did not take into account Groeneveldt's error in dating the mission of 1077, but he observed that the names of two Śrīvijayan officials mentioned in the inscription were also the names of two of the Tamil envoys in 1077[34].

It seems inconceivable that one ruler, in two capacities, should have sent separate missions to China in the same year. Nevertheless, the Chinese documentation of these two missions contains curious features, and some comments may be made.

One important detail is recorded in both the *Sung shih* and the *Sung hui yao chi kao*: the Tamil ruler was a 'king 王' whereas the *Sung shih* and the Canton inscription describe Diwākara of Śrīvijaya as a 'chief 首領'. In respect of titulature, therefore, the two rulers, though they had the same name, were of different rank. Moreover, the *Sung shih* and the inscription agree that the title conferred on Diwākara of Śrīvijaya was *pao shun mu hua ta chiang chün* 保順慕化大將軍, while Kulottuṅga's title in the *Sung shih* was *huai hua chiang chün* 懷化將軍; though it is not specifically stated that the Cōḷa King received it, this is the senior title mentioned and would have been conferred on him. To this extent the two 'Diwākaras' appear in the records as different persons, and for this reason it may not be pedantry to note differences even in the rendering of their names. The *Sung hui yao chi kao* and the *Sung shih* agree in representing the sound *-chia* in the Cōḷa ruler's name (地華加羅) by the character 加, while the *Sung shih* and the inscription use 伽 and 迦 respectively for the name of the ruler of Śrīvijaya (地華伽囉, 地華迦囉). Similarly, the same texts represent *-ra* in the Cōḷa name by 羅, while 囉 is used in the other name. In these cases the sounds of the characters are identical, but the differences in

[31] *BEFEO*, LII, 1, 1964, 117.

[32] The inscription describes Diwākara as 'ruler 地主' and 'chief 都首領' and not as 'king 王', but his royal status is not reduced for this reason. The emperors probably reserved the right to confer the title of 'king', as happened when the 'Śrī Mahārāja' of Śrīvijaya received imperial recognition in 1157; see note 63 on page 11 below. In 1092 the ruler of Champa was also called a 'chief'; *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien*, compiled from the *Yung Lo ta tien* and other sources (facsimile of the 1881 edition, Chung kuo hsüeh shu ming chü series, 1961), 470, 1a. This work, with a fine reputation, is Li T'ao's (1115-1184) continuation of Ssŭ-ma Kuang's great history, and several of its passages will be quoted in the present article. For a note on Li T'ao see R. des Rotours, *Le Traité des examens*, Paris, 1932, 83-4.

[33] The *Sung shih*'s information about Śrīvijaya, as will be seen below, is often inaccurate. I have searched the sources used for this article to discover whether the *Sung shih*'s mission of 1077 may have come during another year. There is, however, no other reference to it between the years 1064-1095 in any of the other sources.

[34] The officials mentioned in the inscription were *Chih-lo-lo* 至囉囉 and *Ma-t'u-hua-lo* 麻圖華囉; the Cōḷa envoys were *Ch'i-lo-lo* 奇囉囉 and *Ma-t'u-hua-lo* 麻圖華羅. In the inscription *Chih-lo-lo* was described as a 'kinsman 親' of the ruler of Śrīvijaya; he escorted the ruler's ships to Canton in the 1064-1067 period.

rendering the sounds, consistently upheld, indicate that different names were being recorded on separate occasions. These aspects of the style and rendering of the two names should be stressed. Though the Chinese thought that the names were the same, the rulers were not regarded as identical. Thus the confusion about the political relationship between the Cōḷa kingdom and Śrīvijaya in 1077, noted below, did not result in a scribal correction of the records, whereby the name of one ruler was substituted for that of the other. We are probably dealing with two distinct 'Diwākaras', and M. Damais is right to insist that Kulottuṅga's names should be examined to verify whether he was ever called 'Diwākara'[35].

Another problem connected with the documentation of these missions is the likelihood that the *dossiers* included or acquired additional information, for in 1106 a Chinese minister discovered that during the 1068-1077 period the Chinese had formally acknowledged the Cōḷas as vassals of Śrīvijaya[36]. Yet, while in addition to the *Sung shih* the *pên chi* section of the *Sung shih*, the *Sung hui yao chi kao*, and the *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien*, all drawing on official archives, also mention the Cōḷa mission of 1077, only the Canton inscription helps to verify the *Sung shih*'s record of one from Śrīvijaya that year, though the inscription does not supply a date[37]. Why did the other historians ignore this mission?

The Cōḷa mission was an important occasion, and careful records would have been taken. Its importance is reflected in the evidence of the *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien* that the emperor created two precedents in honour of the Tamil envoys. They were allowed to scatter gifts at the foot of the throne, and they were given certain articles that they had wanted to buy[38]. In connexion with the former privilege, a contemporary official in China, Lin Hsi 林希, observed that other tributary countries had not yet performed this ceremony[39]. We shall see that during subsequent missions the envoys of Śrīvijaya managed to obtain both these privileges, a circumstance that indicates rivalry between the two kingdoms. 1077 was, for Kulottuṅga, a time when his territorial pretensions may have been emphasised to the point of exaggeration, and perhaps the protection given Śrīvijaya in the recovery of territory ten years earlier may have been made the basis of a claim to overlordship[40].

Later compilers of the records may therefore have had doubts whether Śrīvijaya was an 'independent' country in 1077 and, for this reason, they decided to ignore its mission that year. Perhaps the Śrīvijayan envoys managed to persuade the Chinese to accept a counter-claim, which meant that an additional record was made that the Cōḷa king was a vassal of the ruler of Śrīvijaya. Yet only the compiler of the *Sung shih* chose to recognise the Śrīvijayan mission of 1077, though he confused the identity of the ruler and the envoy.

[35] *BEFEO*, LII, 1, 1964, note 6.
[36] *Sung shih*, 489, 11b-12a, in the section on Pagán.
[37] The sources for these missions are: for the Cōḷa mission, *Sung shih*, 489, 23b-24a; *Sung shih*, *pên chi*, 15, 19a; *SHYCK*, *fan i*, 7, 7856b; *Hsü tzŭ*, 283, 1; for the Śrīvijayan mission, *Sung shih*, 489, 14a-b. See note 33 on page 5 above for my failure to verify this mission in the other sources.
[38] *Hsü tzŭ*, 299, for the 丁巳 day. On that day (19 September, 1079) Śrīvijayan envoys were given presents that they had requested permission to buy. The emperor specially gave the presents 'according to the precedent of the Cōḷa country', which must be a reference to the Tamil mission in 1077.
[39] *Hsü tzŭ*, 283, 1. Lin Hsi's *Yeh shih* 野史 ('unconventional history') is quoted by Li T'ao. In this period Lin Hsi worked in the Board of Rites; his biography is in the *Sung shih*.
[40] Vīrarājēndra's inscription, mentioned above, states: 'having conquered (the country of Kaḍāram, (he) was pleased to give (it) (back) to (its) king who worshipped (his) feet (which bore) ankle-rings)'; *Archaeological Survey of India*, *XXIX*, *Southern India*, *X*. *South-Indian Inscriptions*, *III*, *Part II*, Madras, 1929, 203.

The inexplicable feature in these records is the statement in the *Sung shih* that one of the Cōḷa envoys was *Ma-t'u-hua-lo*, the judge, for the Canton inscription makes it clear that a judge of this name, carrying the title conferred on an unspecified Tamil in 1077, was an ambassador from Śrīvijaya in a year that may correspond to 1077[41]. But one need not be too perplexed by this detail, for the compiler of the *Sung chih* was capable of errors, as we shall note below.[42]

The present writer cannot believe that one person, Kulottuṅga, sent two missions in the same year in two capacities. Those who will continue to regard Diwākara as the Tamil overlord of Śrīvijaya may quote the Canton inscription and infer that the Tamil *Ti-hua-chia-lo* controlled Śrīvijaya since the 1064-1067 period, or about the time of Vīrarājēndra's military intervention, and they may also explain the refusal of three important Chinese sources to acknowledge the Śrīvijayan mission of 1077 on the grounds that only Kulottuṅga, ruler in India and Sumatra, sent a mission that year[43]. But this kind of interpretation will have to be sustained in the face of several difficulties. The Chinese in 1077 seem, as we noted, to have regarded the two 'Diwākaras' in their records as distinct persons. Again, it would be surprising if the agents of a Cōḷa Diwākara, who supplied the information for the Canton inscription, should have concealed and not flaunted the Tamil origin of the distinguished patron of the Taoist temple. Moreover, the traditions of Indian and South East Asian statecraft were such that a conqueror did not normally exploit military victory by annexing the conquered country; instead, the defeated ruler, or his successor, became a vassal[44]. Thus it was, according to Vīrarājēndra's inscription, that the Śrīvijayan lands in question were returned to their ruler, who had put himself under Tamil protection. Direct rule over a distant overseas region would certainly have been a less practical policy for the Tamils than the acceptance of tribute from the local prince, who would have preserved his own status and identity for all domestic affairs, including the repair of the Canton temple. Finally, the Tamils would have found it most difficult to keep Śrīvijaya, with its shipping power, in military subjection for ten years.

The problems concerning the situation in 1077 are matched by those in the immediately following period. Evidently important things were happening within Śrīvijaya itself between the years 1079 and 1082.

According to the *Sung hui yao chi kao*, on a date corresponding to 2 August, 1079, 'Śrīvijaya-

[41] *Ch'i-lo-lo* is mentioned in the *SHYCK* as a Tamil envoy, while the Canton inscription describes *Chih-lo-lo* as a kinsman of the ruler of Śrīvijaya. But *Ch'i* and *Chih-* (奇至) may not represent the same sounds but instead *g'jię/k'i* and *tśi/chi*, while *-lo-lo* (*-ra-ra*) may be a common element in these names. The reference to the *Nan-p'i* envoy in the *Sung shih*, a Namburi Brahman of Malabar, seems to belong to the Cōḷa records, while all sources agree that the Tamils scattered incense at the imperial throne. The *SHYCK* states that the ruler sent two letters, one in Chinese. But the list of tribute gifts mentioned in the *Sung shih* does not correspond with the lists in the *SHYCK* or the *Hsü tzŭ*.

[42] The *Sung shih* has not had a good reputation as a specimen of Chinese historiography. It was compiled in 1342-1345 and has been regarded 'as full of omissions, hastily compiled and stylistically inferior'; H. Franke, 'Some aspects of Chinese private historiography . . .', *Historians of China and Japan*, London, 1961, 118. Also see H. R. Williamson, *Wang An Shih*, London, 1937, 2, 59-70, for some Chinese criticisms of the *Sung shih*. Three attempts were made to compile the history of the reign of Shên Tsung (1067-1085).

[43] Professor Sastri notes a reference in the *Kalingattupparaṇi* to Kulottuṅga's destruction of Kaḍāram on the wide ocean, while his inscriptions speak of costly tributes from foreign islands. He thinks, however, that the references are vague and may refer by convention to the achievements of Kulottuṅga's predecessors; *The Cōḷas*, 316.

[44] A. L. Basham, *The Wonder that was India*, London, 1954, 94. Of Jayavarman VII of Angkor it was said: 'Avide de combattre, il vainquait la foule des rois, mais les laissait (ensuite) jouir de la puissance royale: c'est pour le seul plaisir de se gratter les joues que l'éléphant (*nāga*) chasse le serpent (*nāga*) hors du bosquet d'arbres santal.'; G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, IV, Paris, 1952, 222. Mr. H. L. Shorto has discussed this theme in the context of Mon history; 'A Mon Genealogy of Kings . . .', *Historians of South-East Asia* (ed. D. G. E. Hall), London, 1961, 63-82.

Jambi country 三佛齊詹畢國' presented local products as tribute[45]. The explanation of this clumsy expression is found in two similar expressions appearing in the same text. In 1136 the emperor issued instructions for the reception of tribute from '*Ta-li-P'u-kan* country', or (Yünnanese) Tali—Pagán[46], while in 1155 '*Chên-la* country—*Lo-hu* country', or Cambodia-Lavo, sent a tame elephant as tribute[47]. In both pairs of toponyms the first country was mentioned to establish the general region in which the second country was situated. The Chinese knew the location of Tali and Pagán, and it was reasonable for them to describe the latter, the illustrious capital city of Burma whose history Professor Luce has done so much to illustrate, in terms of its geographical position *vis-à-vis* Yunnan. *Lo-hu*, or Lavo in the region later containing the city of Ayudhyā, had sent its first mission in 1115, when the Chinese court was puzzled about its location and ordered enquiries to be made, and this must have been when it was found convenient to identify *Lo-hu* in terms of its geographical position *vis-à-vis* Cambodia[48]. Thus the Chinese in 1079 decided to identify Jambi in terms of its geographical situation *vis-à-vis* Śrīvijaya, an identification given effect by the expression 'Śrīvijaya-Jambi'. Jambi was regarded as being in the neighbourhood of Śrīvijaya, just as Pagán and Lavo were in the neighbourhood of Tali and Angkor. 'Śrīvijaya' would have been the capital city located at Palembang.

Jambi was near Śrīvijaya but not its equivalent, and this understanding of the expression 'Śrīvijaya-Jambi' is consistent with the following information in the *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien*, where Śrīvijaya and Jambi are two distinct places.

> 元豊二年七月己巳三佛齊詹卑國使來貢方物(詹卑國當考二十七日並八月二
> 十二日賜三佛齊物亦不及詹卑元豊五年十月十七日合参照)
>
> On 2 August, 1079, Śrīvijaya-Jambi (i.e. Jambi known as being in the general neighbourhood of Śrīvijaya) presented local products as tribute[49]. (Jambi country: note that on 26 August and 19 September the emperor rewarded Śrīvijaya with presents but did not (i.e. on these dates) reward Jambi. Compare (the account) of 9 November, 1082)[50].

The same source, under a date corresponding to 26 August, 1079, states that the 'Śrīvijayan' envoys were given 64,000 strings of cash and 10,500 *liang*, while the envoys *Chün-t'o-pi* 羣陀畢 and *T'o-p'ang-ya-li* 陀旁亞里 were given titles[51]. Again, according to the same source, on a date corresponding to 19 September, 1079, the envoys were, 'in accordance with the Cōḷa precedent', specially given articles that they had wanted to buy[52]. The precedent was presumably set in 1077.

The Canton inscription records that the Taoist temple in Canton, which Diwākara had done so much to repair and endow, was completed during 'seven or eight months' in 1079 (from 5 February to 27 September), while the inscription itself was written on the auspicious ninth day of the ninth month (6 October). The completion of this meritorious work must have been part of the background to the mission, whose envoys were rewarded on 26 August and 19

45 *SHYCK*, *fan i*, 7, 7857b.
46 *Ibid.*, 7862a.
47 *Ibid.*, 7863a. The event is also recorded in *Sung shih*, *pên chi*, 31, 9b.
48 *SHYCK*, *fan i*, 4, 7750a-b, where it is stated that this was the first mission from *Lo-hu*.
49 2 August, 1079, is also the date provided by the *SHYCK*.
50 *Hsü tzŭ*, 299, 1. The passage describing what happened on 9 November, 1082, is translated below. Chou Ch'ü-fei refers thus to the missions of 1079: 'In Shên Tsung's reign in the seventh month of the second year of the *yüan fêng* period (31 July-28 August, 1079) (*San-fo-ch'i*) sent Jambi country envoys with tribute'; *LWTT*, 2, 12.
51 *Hsü tzŭ*, 299, under the 癸巳 day.
52 *Ibid.*

September. But Diwākara, ruling in Palembang, was unable to prevent the ruler of Jambi from sending an embassy at the same time. The political situation in southern Sumatra during 1079 was unusual.

No Sumatran missions came in 1080 or 1081, but on 9 November, 1082, occurred an event incorrectly attributed by the *Sung shih* to 1080[53]. This event, described in more detail than the *Sung shih* provides, is mentioned in both the *Sung hui yao chi kao*[54] and the *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien*[55], and the latter text has already referred to it in the note about the missions of 1079, translated above. The passage in Li T'ao's work is as follows:

> The Assistant Fiscal Superintendent of Canton, who also held the post of Trade Superintendent, Sun Ch'iung (on 9 November, 1082) stated: the headman of the southern barbarians (in Canton) had two letters in Chinese characters from the ruler of Śrīvijaya-Jambi country (i.e. Jambi in the neighbourhood of Śrīvijaya) and from the daughter of the chief official in that country sent to me with 227 *liang* of ripe camphor and 13 pieces of cloth. Previously I was commissioned to put into effect the laws concerning trading ships. Whenever (in the past) in the light of the laws I found bad merchants contravening the regulations, I always summoned the barbarian traders and showed them the laws in order to demonstrate to them the fatherly intentions of the emperors in wanting to 'attract them'[56]. Now, fortunately, I no longer have to apply harsh laws, and the people come continuously. Therefore I have not dared to take possession of the presents and letters which arrived yesterday (from Jambi). I humbly request that His Majesty estimate the cost of the goods, that they be taken into the treasury, and that the local warehouse be deputed to buy the variegated silks and such goods. We should wait until the ship returns in the winter (i.e. on the north-east monsoon) and then send back gifts to show our thanks. What we wish to do is to reach distant places with our feelings so that merchandise can come from overseas. The emperor agreed. (Note:) Jambi country sent tribute on 2 August, 1079.

This is an important passage, for it establishes the fact that three years after 1079 the Jambi ruler was still in communication with the Chinese officials and that his approach to them in 1082 brought a friendly response. The contents of his letter are unknown, but, because it was written in Chinese, it may have been of moment. Śrīvijaya, or Palembang, on the other hand, sent no mission in 1082. The *Sung shih*'s statement that a mission came from Śrīvijaya that year and that one of the envoys died in China[57] is a false attribution based on material concerning what happened in 1088-1089[58]. We have already seen that the *Sung shih* incorrectly attributed to 1080 the letters sent to China from Jambi in 1082, and it would seem that none of the dates in its account of Śrīvijaya can be taken for granted.

Thus, presumably as a result of something that had happened in southern Sumatra between 1079 and 1082, Jambi alone emerged as the city whose ruler was in communication with China, and this *dénouement* suggests that, at least during these three years, Jambi rather than Palembang was the more important city. Two questions now arise. Were the events of 1079-1082 responsible for the permanent establishment of the capital at Jambi? What circumstances led to the double mission in 1079?

Chinese officials were never very concerned about the internal affairs of the 'barbarian' countries, provided that China's interests were not affected. The fact that, in the years immediately following 1082, they resumed the use of the term 'Śrīvijaya' may mean no more than

53 *Sung shih*, 489, 14b.
54 *SHYCK*, *chih kuan*, 44, 3366b-3367a.
55 *Hsü tzŭ*, 330, 8.
56 A quotation from Mencius, Book Three, chapter 4, section 9.
57 *Sung shih*, 489, 15a.
58 *Hsü tzŭ*, 418, 1; 427, 18; *SHYCK*, *fan i*, 7, 7859a-b. The events of 1088-1089 are described below.

that they imagined that they were continuing to deal profitably with the long-established trading country of southern Sumatra, which they had known since the seventh century as 'Śrīvijaya'. They would not have recorded the name of 'Jambi' again unless specific information was brought to their attention by envoys, which a ruler of 'Śrīvijaya', firmly established at Jambi, would have had no reason for doing. The subsequent silence of official Chinese sources concerning 'Jambi' need not be interpreted as evidence that the capital returned to Palembang.

Not too much significance should be attached to the fact that Jambi in the eleventh century begins to provide archaeological evidence, whereas the antiquities of Palembang seem to be limited to the seventh and eighth centuries. The antiquities of both sites are at present too scanty to permit conclusions to be made.

It is true that in the 13th and 14th centuries we begin to have evidence of 'Malayu' in Indonesian as well as in Chinese records, and gradually the importance of the Jambi hinterland of Minangkabau begins to unfold itself. Nevertheless, the most that can be said of this evidence is that it is consistent with a change of capital in 1079-1082; by itself it does not help to prove that event. We already know from Chao Ju-kua that Palembang was a dependency of Śrīvijaya in 1225, and this fact, more than anything else, gives some significance to what happened in 1079-1082.

But another consideration may have some weight in support of the hypothesis that after 1079-1082 the ruler of Śrīvijaya began to live in Jambi and was recognised by the emperor as the successor of the Palembang rulers. In the 12th century only on two occasions would information about the relationship between Palembang and Jambi have reached China with tribute missions, leaving records that could have influenced the compiler of the *Sung shih* to the extent of persuading him that 'the style of the ruler (of Śrīvijaya) was king of Jambi'[59]. These occasions were in 1157 and 1178.

1178 does not suggest itself as a probable time for the announcement in China of a change of capital. Not only does no source associate this mission with the name of 'Jambi'. Even more significant, the ruler of 'Śrīvijaya' in that year stated that he had succeeded his father in 1168/1169 and he sought the hereditary insignia which had been conferred on his father[60], which implies that for some years before 1169 no dynastic change in southern Sumatra had involved a change of *kraton*. The time when Palembang became a dependency of Jambi can be safely narrowed down to the period from 1079 to some years before 1169.

Nor does the mission which presented tribute on 6 February, 1157[61], suggest itself as the time when the Chinese heard of a change in capital. The occasion, which was accompanied by a great amount of tribute[62], is more likely to have been the announcement of the accession of the ruler who died in 1168/1169. According to the *Chien yên i lai hsi nien yao lu*, the 'Śrī Mahārāja

[59] *Sung shih*, 489, 12b.
[60] D'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie . . .*, Genève, 1883, 2, 566. The ruler seemed anxious to be regarded as his father's successor. He could have been an usurper, but there is no hint of this. He had already been in touch with the Chinese court in 1172/1173; *ibid.*, 566.
[61] *SHYCK*, *fan i*, 7, 7863b; *Chien yên i lai hsi nien yao lu* (Chung hua shu chü edition, Peking, 1956), 175, 2899. The *Sung shih* states that a mission was sent in the 26th year of the *shao hsing* period (24 February, 1156-11 February, 1157), and Groeneveldt renders this as '1156'. The *Chien yên*, 171, 2817, states that Śrīvijaya was sending a mission and that on 11 March, 1156, the emperor decreed that the number of envoys should be increased from 23 to 40. This mission appeared in court on 6 February, 1157, and Groeneveldt's date should be amended from 1156 to 1157.
[62] *SHYCK*, *fan i*, 7, 7863b. More than 20 types of costly western Asian and Indonesian products were brought.

悉利麻霞囉咃' was made 'king of Śrīvijaya' and was granted the insignia which his successor sought in 1178[63]. The mission was an important one, for news of its forthcoming arrival was available in China as early as 11 March, 1156, when the emperor was pleased to allow 40 persons instead of 23 to accompany it[64]. Conceivably this was when the first 'Śrīvijayan' ruler in Jambi sought recognition as overlord, but in none of the records does the name 'Jambi' appear, though the ruler would have been at pains to identify himself. The rulers of Jambi in 1079 and 1082 were not afraid to disclose their identity.

In comparison with the leisurely embassies of the 12th century, with their hints of dynastic continuity, the sustained mission activity during the years immediately following the 1079-1082 episode is remarkable. The *Sung shih* mentions a mission in 1083[65], which is not recorded in the other sources, but one was certainly sent in 1084[66]. Envoys from Śrīvijaya were in China at the end of 1088, when on 27 December they requested and were granted the privilege of scattering gifts on the steps of the throne[67]. Tribute was offered on 28 December, 1090[68], in 1091-1092[69], on 8 December, 1094[70], and on 29 April, 1095[71]. Then there was a long interval until 1157.

Not since the first decade of the Sung dynasty in the second half of the tenth century had Śrīvijaya sent missions so persistently. It may be unwise to accept uncritically Ma Tuan-lin's view that missions from a trading country in maritime South East Asia were merely devices to promote commerce[72]. When missions were frequent, we may be nearer the truth if we conclude that the country in question was anxious to strengthen its relationship with the Chinese government either in face of competition from other trading countries or because its ruler had special reasons for wishing to obtain an acknowledgment of his status. When, however, trade was prospering or internal security was unimpaired, missions would normally have been unnecessary[73]. The spurt of mission activity after 1079-1082 period may therefore have represented the effort of the Jambi ruler to preserve the good will of the emperor. A similar impression of a ruler wishing to consolidate his position after a period of disturbance is conveyed by the

63 *Chien yên*, 175, 2899. Before this mission the ruler was regarded as a 'chief 首領'.
64 *Ibid.*, 171, 2817. A large mission would have been necessary to handle so much tribute. After the mission was completed, the envoys were entertained for a month; *ibid.*, 175, 2899.
65 *Sung shih*, 489, 15a.
66 *SHYCK*, *fan i*, 7, 7858b; *Hsü tzŭ*, 348, 13; *SS*, *pên chi*, 16, 12b.
67 *Hsü tzŭ*, 418, 1; the privilege was granted 'according to the precedent', which was set by the Cōḷa mission in 1077. The Cōḷa envoys had been the first to enjoy it, and the Malay ruler must have been aware of, and anxious for, it. Tribute was offered on 19 January, 1089; *Hsü tzu*, 419, 3; *SHYCK*, *fan i*, 7, 7859b. Chou Ch'ü-fei mentioned a mission between 15 January and 12 February, 1089, but his text does not make it absolutely certain that he implied that it came from Jambi. See note 4 on page 1.
68 *Hsu tzŭ*, 452, 9; *SHYCK*, *fan i*, 7, 7860a.
69 *Sung shih*, *pên chi*, 17, 17a, which states that a mission was sent this year (23 January, 1091-9 February, 1092).
70 *SHYCK*, *fan i*, 7, 7860a; *SS*, *pên chi*, 18, 3b.
71 *SHYCK*, *fan i*, 7, 7860a. The *SS*, *pên chi*, 18, 5b, refers to a mission that year. The chapters in the *Hsü tzŭ* for 1094 and 1095 are missing.
72 Groeneveldt gave currency to Ma Tuan-lin's view in *Notes . . .*, 4-5; 61, note 1.
73 The mission sequences from the fifth to the seventh century suggest that the numerous missions in the first half of the fifth and seventh centuries respectively coincide with a time when there was no dominant maritime country in western Indonesia. Missions become noticeably less frequent in the second half of the fifth century, in the sixth century, and in the second half of the seventh century, and the explanation is likely to be that *Kan-t'o-li* in the earlier period and Śrīvijaya in the later period had become the maritime overlords and were able to suppress independent trade by their rivals. The numerous missions from Śrīvijaya in the last decades of the tenth century may have been partly connected with a deteriorating situation as a result of Javanese wars, for which there is some evidence, but further research is necessary before it can be assumed that there were also economic pressures on Śrīvijaya in the early Sung period.

circumstance that in 1089/1090 the Cōḷa ruler was persuaded by special envoys to grant a new charter for the upkeep of the Śailendra temple in southern India[74].

The *Sung shih* contains interesting details about the missions after 1079, and it is unfortunate that the other sources only partly corroborate its information. The *Sung shih* mentions specific missions 'in 1079', the year of missions from Palembang and Jambi, in '1080', '1082', '1083', and 'in the 1094-1097 period'. The '1080' mission in fact came from Jambi in 1082, for the *Sung shih* records the letters to the Trade Superintendent in Canton. The '1082' mission came in 1088[75]. On this occasion the envoys requested and were granted the privilege of scattering gifts at the throne. Their ruler's request was almost certainly stimulated by the Cōḷa precedent in 1077[76]. This embassy coincides in time with the Śrīvijaya mission to India and the request to Kulottuṅga for a new charter to upkeep the Śailendra temple, and the two events may symbolise the ruler's efforts to secure recognition of his status.

In connexion with the mission of '1082' = 1088 the *Sung shih*, confirmed by the *Hsü tzŭ chih t'ung chien ch'ang pien*, mentions a familiar name: *Ti-hua-chia-lo* 地華加羅, or 'Diwākara'. He was a 'judge' and an assistant envoy, and, according to Li T'ao, he was made a 'General who supports Obedience' on 13 February, 1089[77]. He was either a person of some consequence or Śrīvijaya was held in esteem by the emperor, for, when the envoy's death from illness at Yung ch'iu in Honan was reported on 3 July, 1089, it was agreed that he should be honoured with fifty rolls of silk; the precedent quoted was the death of the 'great chief' of 'the western barbarians', Tung Ch'ien, who had died in 1083[78]. The envoy Diwākara can hardly have been the person who was still ruling in Palembang in 1079. The tradition of the T'ien Ching temple in Canton is that its princely benefactor, *Ti-hua-chia-lo*, died the year after the completion of the repairs, which was in 1080[79]. The appearance of two Śrīvijayan 'Diwākaras' is surprising, but the inference should be avoided that they were necessarily the same person[80].

The *Sung shih*'s missions of '1083' and of 'the 1094-1097 period' remain to be accounted for, and the other sources offer the following dates: 1084, the end of 1090, 1091-1092, 1094, and 1095. The compiler of the *Sung shih* was probably not so careless as to assign missions to the wrong Chinese reign-period, and 1094 and 1095 can be eliminated from the search. Thus the date of '1083' remains to be verified, with 1084, 1090, and 1091-1092 as possibilities for the true date. All that can be said is that what happened in '1083' was after 1082, the year when the ruler of Jambi sent a mission to China. The other sources yield no information for identifying the year when the '1083' mission came.

The uncertainty about the true date of the '1083' mission is unfortunate, for the *Sung shih* states that the chief 'envoy' was *Sa-ta-hua-man* 薩打華滿. According to the same text he was made a 'Great General', the rank conferred on Diwākara in 1077. In 1077 Diwākara, the ruler

74 *Epigraphia Indica*, XXII, 267.

75 *Sung shih*, 489, 15a; *Hsü tzŭ*, 418, 1; 419, 3; *SHYCK*, *fan i*, 7, 7859b.

76 The Cōḷa precedent was specifically cited on the occasion of the Palembang mission of 1079.

77 *Hsü tzŭ*, 421, 1.

78 *Hsü tzŭ*, 427, 18. Two references to this envoy's name preclude the possibility of an erroneous version of his name. For Tung Ch'ien's death see *Hsü tzŭ*, 346, under the 乙亥 day.

79 Mr. Tan Yeok Seong quotes the *Kuang chou chiu chih* as cited in Ku Yen-wu's *T'ien hsia chün kuo li ping shu*; *JSEAH*, 5, 2, 1964, 22. This text does not state the year of Diwākara's death, but the Canton inscription and the *Sung shih* permit us to infer that Diwākara was alive in 1079, when the temple project was brought to a successful conclusion.

80 Diwākara was also the name of a Khmer contemporary of the two Malays of that name. The Khmer was Jayavarman VI's chief priest.

of Śrīvijaya, was inaccurately described by the *Sung shih* as 'an envoy'. Was *Sa-ta-hua-man* also a ruler who sent a mission? *-hua-man* may be a clumsy transcription of *-varman*. The *Sung shih* also states that two of the envoys on this mission were *Lo-hsi-sha-wên* 羅悉沙文 and *Hsi-li-sha-wên* 悉理沙文. The latter expression may represent an abbreviation and corrupt form of Śrī Sāmanta, which appears in the names of the two Śrīvijayan envoys to the Cōḷa king in 1089/1090[81], suggesting that the mission to China in '1083' comprised high-ranking officials. *Hsi-li-sha-wên* is a name or title that also appears in the Canton inscription; Diwākara sent him to Canton in 1067 to begin the repair of the temple.

The Chinese evidence about Śrīvijaya in the years 1079-1082 and immediately afterwards leaves a number of questions unanswered. There may, however, be hints of consistency, though it is unwise to impose an interpretation on the facts so far revealed. In 1079 both Palembang and Jambi sent missions, suggesting an extraordinary relationship between the two cities in the heartland of this kingdom. In 1080, according to a Cantonese tradition, Diwākara of Palembang died. In 1082 the ruler of Jambi and also, it should be noted, the daughter of the chief official 'of that country' sent letters to Canton, and here may be a hint of two families now associated with the government of Śrīvijaya, perhaps reflecting the sequel to the situation that produced the two missions of 1079. Then, in the post-1082 period, the ruler may have been called *Sa-ta-varman*, having at his command high officials whom he sent to both China and India. Was he the ruler of 'Śrīvijaya', now residing in Jambi? Was the rapid sequence of missions after 1082 to establish his legitimacy in Chinese eyes?

Though the evidence is not conclusive, the years immediately following 1079 rather than some date in the 12th century suggest themselves as the time when Palembang ceased to be the capital city. But what could have happened to bring about this change, if in fact it took place?

The circumstance that the two cities sent missions in 1079 indicates a crisis in southern Sumatra during the lifetime of Diwākara, and it is tempting to connect the crisis with the Tamils, for whose ruler Kulottuṅga the Chinese emperor established two precedents in protocol. Perhaps the change of capital took place during a Malay protest against Tamil influence, and those who still regard Diwākara as the Tamil overlord of Śrīvijaya may argue that the 1079 mission from Jambi was a bid for independence by Malay interests in southern Sumatra. The most the present writer is prepared to attribute to the Tamils in the background of events to the crisis in 1079 is the possibility that the Palembang ruler had lost prestige after Vīrarājēndra's actions ten years or so earlier. Lin Hsi's statement about the uniqueness of the Cōḷa envoys' privilege in scattering gifts at the imperial throne suggests that Kulottuṅga's prestige in 1077 was, at least in Chinese eyes, considerable. In 1079 a protocol precedent created for

[81] K. A. Nilakanta Sastri, *The Cōḷas*, 318. *Wên* 文, which in Cantonese today is pronounced *man*, had as an earlier sound *mi̯uən*. In the *Ming shih*, 223, 31a, 文 represented the first syllable in Banjarmasin, but the *Sung shih*'s title is hardly likely to be an abbreviation for 'shahbandar'. *Mahāsāmanta* meant 'great vassal' in Sanskrit, but *Sāmanta* was also used for 'general' and 'captain'; Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1888, 1108. In a seventh century Sanskrit inscription from Cambodia *sāmanta* appears in the compound words *sāmantasarāla* and *sāmantanauvāha* as titles conferred by Jayavarman I on members of a prominent family and evidently carrying the duties of the chief of the servants in charge of the royal insignia and chief of the oarsmen respectively; G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, Paris, I, 1937, 8.

the Cōḷa mission was invoked on behalf of Śrīvijaya, and probably also in 1088, and the post-1082 embassies from Śrīvijaya may have had, as one of their motives, the restoration of Śrīvijaya's reputation after a period of humiliation, while the mission to the Cōḷa ruler in 1088/1089 may have been another effort to restore the kingdom's international relations to normalcy. These initiatives could have been preceded by a change in political leadership within Śrīvijaya between 1079 and 1082.

On the other hand, tension between the Tamils and Śrīvijaya may have had nothing to do with the change of capital, which could have happened as a result of an unexceptional circumstance such as the death of Diwākara or a marriage alliance between the ruling families of Palembang and Jambi.

One enquires whether a change of capital would have been an event of importance in the history of southern Sumatra. A strengthening of 'Javanese' influence, reflected in the archaeological remains at Jambi, could have been one result, though an Old-Malay inscription of 997 from southern Sumatra already reveals the influence of the Javanese script[82]. Nevertheless, an increased exposure of the Minangkabau hinterland to royal influences emanating from Jambi may have been a feature of the later Śrīvijayan period.

In terms of economic history the change of capital probably had little significance, and there is no reason for supposing that the trading facilities at Palembang were immediately dismantled. The new overlord would have had every motive for maintaining Palembang as a centre of lucrative commerce[83]. Nor during the later 11th century or during much of the 12th century did the Chinese government have occasion to be aware of significant changes in the rôle of Śrīvijaya.

In the period covered by this note we have had a few glimpses of the importance of Śrīvijaya to the emperors. We have seen how, in 1028, the emperor's complaint of a falling off in foreign shipping coming to Canton was followed almost immediately by the arrival of a Śrīvijayan mission, whose envoys were specially rewarded. In the following fifty years no more missions came, but we can assume that the trade was thriving. When Diwākara began to repair the temple, his ships sailed without danger from, apparently, pirates in the Canton river[84], and his sense of responsibility for safeguarding merchant ships is noteworthy. In 1082 the Jambi ruler, who would have been regarded as an upstart in 1079, received friendly treatment, and the Chinese Trade Superintendent explained the motives of his government in seeking good foreign relations in terms of the merchandise which came from overseas. Respect for the kingdom of Śrīvijaya may be why the Chinese court gave it the benefit of the doubt in the matter of the 'vassal' status of the Cōḷas. In 1147 the ruler wrote to the emperor, and the context in which the letter appears indicates that all was not well with the frankincense trade; one can readily believe that the ruler of this kingdom was well qualified to represent to the Chinese authorities the problems of foreign traders and was a person whose views would carry some weight[85]. Finally, the commercial importance of Śrīvijaya is suggested by the fact that one of

[82] L.-C. Damais, 'Études soumatranaises. I. La date de l'inscription de Hujung Langit ("Bawang")', *BEFEO*, L, 1962, 275-88. There is another inscription from southern Sumatra, somewhat older than the Hujung Langit one, with an Old-Javanese script; *ibid.*, 283, note 5.

[83] Wang Ta-yüan, writing in 1350, reveals that both Jambi and Palembang were flourishing trading centres.

[84] Thus do I interpret the implication of the Canton inscription.

[85] *SHYCK*, *chih kuan*, 44, 3375b-3376a.

its envoys in 1157 had long been resident in China and had been made a Chinese official; in 1157 his rank was raised[86]. Obviously Śrīvijaya was able to employ experienced agents[87].

Through such details as these we can begin to reconstruct the friendly attitude of the Chinese towards Śrīvijaya and assess the significance of the very slight interest reflected in their documents concerning the change of capital from Palembang to Jambi. They were incurious about political changes that did not damage the entrepôt services of Śrīvijaya. Evidence about Jambi was only recorded when the information was imposed on their attention, as in 1079 when they were suddenly confronted by envoys from Jambi as well as from Palembang, and in 1082 when the Jambi ruler wrote a letter to the Trade Superintendent in Canton.

[86] *SHYCK*, *fan i*, 7, 7863b. It was on this occasion that Śrīvijaya was allowed to send 40 envoys, and the emperor was careful to say that his motive was 'to praise (Śrīvijaya) for its sincerity and not for the sake of the local products the envoys brought'; *Chien yên*, 171, 2817.

[87] The Śrīvijayan envoy of 904 was a foreigners' headman in Fukien; *THY*, 100, 1799. Early in its career in the seventh and eighth centuries its rulers complained to the emperor about dishonest Chinese officials; Wang Gungwu, 'The Nanhai trade', *JMBRAS*, XXXI, 2, 1958, 97.

U WUN

A TRANSLATION OF THREE SHIELD-DANCE SONGS ATTRIBUTED TO THE LORD OF MYINZAING[1]

I.

To a gong-regiment we all belong.
Are you true sons of valiant fathers?

Verily! Verily!

We see a pagoda in the distance.
Is it the Thalyaung of the Holy Hill?

Precisely! Precisely!

The Thindwe Canal floods and flows.
Can it be a river, a real river?

Verily! Verily!

City-gates have been built on all sides.
Are these the battlements? Are these the towers?

Exactly! Exactly!

The palace is of strong teak-timbers.
Can elephants possibly walk on them?

Certainly! Certainly!

[1] These three songs relate to the siege of Myinzaing by the Mongols in 1300-01 A.D., which was withstood by Sīhasūra (Thihathu), the Lord of Myinzaing; G. E. Harvey, *History of Burma*, London, 1925, p. 78 ff. Sīhasūra was the youngest of the Three Shan Brothers who ruled over Kyauksè in the last years of the Pagán dynasty. He assumed the title of king in 1309 and founded a new capital at Pinya in 1312. In the absence of any contemporary evidence for these songs, Mr Harvey concluded that they should be attributed to Sīhasūra, who actually had to face the Mongol invasion. More recently, however, two Burmese scholars, U Tin and U Kyaw Dun, have attributed them to Sīhasūra's son, Kyaw Zwa, the Lord of Five White Elephants and, according to the chronicles, the third king of the Pinya dynasty; see U Tin, *Kabyābandbasāra*, and U Kyaw Dun, *Anthology of Burmese Literature*.

II.

Horde upon horde the Tartars came.
Shower upon shower the arrows rained.
Month upon month vultures haunted the field.
Line upon line horsemen encircled the city.
The immense horde could not be repulsed.

Clouds gathered in the sky.
Lightning flashed across the clouds.
Thunder and rain followed in the wake.
Bridges disappeared in the flood.
The enemy could bear it no more.
When the whip had hardly been raised
Horses stampeded and ran away.

III.

Is it Tāvatiṁsa, abode of gods? Abode of gods?
Yes, my sire! Yes, my kinsman! Yes, my mate!
Myinzaing, our home, the golden land. Golden land.
The wild jasmine climbs over hedges and shrubs. Hedges and shrubs.
When the south wind blows the rain, coccinia blooms. Coccinia blooms.
Clematis blooms when January comes cold. January comes cold.
Yonder stands the Temple of the Sacred Relic. The Sacred Relic.
Millet scattered over good soil ripens early. Ripens early.
Toucan, dove and jungle-fowl roam among the corn. Among the corn.
Parakeet feed in pairs on the orchard trees. Orchard trees.
Myinzaing, our home, abode of gods. Abode of gods.

TABLE OF CONTENTS
(Volume I)

Note. An article by Dr. M. Blackmore, *Relations between Nanchao and China: Tributary and Diplomatic*, was to have appeared in this volume, but was not finished in time for inclusion.
Dr. Blackmore nevertheless desires to join the other contributors in offering best wishes to Mr. G. H. Luce.

For contents of Volume II (Papers on Asian Art and Archaeology) see next page

TABLE OF CONTENTS
(Volume II)